

BIBLIOTECA DICTIO - Vol. 33

SECCION POLITICA

Rubén Calderón Bouchet

APOGEO DE LA CIUDAD CRISTIANA



Rubén Calderón Bouchet

APOGEO DE LA CIUDAD CRISTIANA



BIBLIOTECA DICTIO

Ésta es la primera edición de APOGEO DE LA CIUDAD CRISTIANA.

EDICIONES DICTIO - Buenos Aires

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
IMPRESO EN LA ARGENTINA

"Perchè la faccia mia sì t'innamora
che tu non ti rivolgi al bel giardino
che sotto i reggi di Cristo s'infiora?

Quivi è la rosa in che il verbo divino
carne si fece; quivi son li gigli
al cui odor si prese il buon cammino".

Dante, *Paradiso*, XXIII, 70-3.

Índice

PARTE CUARTA: *LA CRISTIANDAD Y LA ORGANIZACIÓN SOCIAL*

PARTE QUINTA: *CONCLUSIONES*

PARTE PRIMERA: *PARADIGMAS CELESTES Y ARQUETIPOS TEMPORALES*

Capítulo I: *El Reino de Dios*

1. Reino de Dios y tiempo mítico

En el prólogo a su obra LE MYTHE DE L'ÉTERNEL RETOUR, Mircea Eliade llamaba la atención sobre un hecho constatable en todas las sociedades tradicionales: "*Su rebelión contra el tiempo concreto, histórico. Su nostalgia de un retorno periódico al tiempo mítico de los orígenes, al tiempo magno*". Atribuía a los arquetipos religiosos la función de proveer al hombre con un paradigma divino para escapar a la rueda del tiempo cronológico y de dar a su destino la fijeza hierática de un modelo eterno.

Veía en esa aspiración ejemplar algo más que simple desprecio al paso de la vida: era una positiva visión metafísica de la existencia humana en su adscripción definitiva a un prólogo divino. El carácter sagrado de la creación estaba en los modelos eternos, de acuerdo con los cuales Dios había hecho todas las cosas.

Las primitivas sociedades consideraban los actos fundamentales de la vida como repeticiones de un prototipo mítico, que renovaba en el tiempo histórico la formulación de un acto creador correspondiente al paradigma primordial.

No sólo los actos humanos, sino las realidades más modestas del mundo y de la cultura, respondían a un plan prefijado por esta ontología paradigmática a la manera platónica. "*Nuestra tierra corresponde a una tierra celestial. Cada virtud practicada aquí abajo posee una contrapartida celestial que representa la verdadera realidad. El año, la plegaria ...y, en fin, todo lo que se manifiesta en el mundo, es al mismo tiempo celeste. La creación es simplemente desdoblada. Desde el punto de vista cosmo-*

gónico, el estadio cósmico invisible es anterior al estadio visible" [1].

En esta concepción del mundo la historia humana participa, por repetición, de una realidad celestial arquetípica. Lo que no tiene un modelo eterno *"carece de sentido y por ende no tiene auténtica realidad"*.

La tradición cristiana invierte la relación del hombre con el arquetipo divino, porque coloca el paradigma al fin y no al principio de la historia. Con esta transposición de términos en la relación religiosa, da al movimiento históricocultural un dinamismo sin precedentes en las sociedades antiguas. La existencia humana ya no es la búsqueda de una semejanza con el modelo primigenio, sino la participación activa en la realización de ese *Reino de Dios* a instalar definitivamente al final del tiempo histórico.

La idea de un *homo viator*, de una humanidad itinerante hacia el *Reino de Dios*, impregna la ciudad cristiana de su fuerza mística y convierte las obras de la cultura en una suerte de hierofanía militante, tensa como la cuerda de un arco. El arte y las instituciones cristianas, tanto como su teología, son claros testimonios de esta activa tendencia hacia una realización definitiva allende el tiempo y el espacio mundanos. El cosmos entero, en la misma raíz de su dinámica física, parece participar en el esfuerzo de la nueva creación y convierte sus elementos fundamentales: el espacio, el tiempo, el agua, el pan y el aceite, en los signos sensibles de una realidad rescatada de la corrupción y de la muerte. El modelo arquetípico es ahora *causa ejemplar* del movimiento realizado en mancomunidad por la gracia de Dios y la libre voluntad del hombre.

El *Reino de Dios* es la idea central en el mensaje de Cristo. Su predicación vuelve constantemente sobre ella y desde el padrenuestro hasta su mandato formal a los apóstoles toda su enseñanza traduce la preocupación por ese misterioso reino cuyo advenimiento pide y del que se declara rey, en circunstancia de hallarse ante el representante del poder romano.

[1] H. S. Nyberg, QUESTIONS, citado por Eliade.

2. Antecedentes antiguotestamentarios

Según Bonsirven en el ANTIGUO TESTAMENTO se encuentra una sola vez mencionada la palabra Reino de Dios y viene a propósito del patriarca Jacob a quien la Sabiduría *"deduxit per vias rectas et ostendit illi regnum Dei"* [2].

No se dice más y, aunque la idea no falta en otros libros del ANTIGUO TESTAMENTO, resulta difícil distinguirla claramente del reino que Yavé fundó con su pueblo elegido cuando lo sacó del *"horno de hierro de Egipto"* para que fuera el pueblo de su heredad [3].

La promesa de Yavé, reiterada a través de toda la historia de Israel, hace brillar ante los ojos de los fieles una situación muy distinta a la precaria instalación en Palestina. La *Tierra Prometida* indudablemente es ésa, pero al mismo tiempo es otra. La segura sensación de ser el pueblo elegido se dobla con la no menos firme de no haber alcanzado todavía la patria definitiva.

¿Ilusión? ¿Sanción merecida por las infidelidades de Israel? Ambas interpretaciones acosan a Israel en su trajinado itinerario. Ora lo tienta la idea de abandonar a Yavé y dormir en la pereza de un destino común, ora se despierta con nuevos bríos y sigue su marcha obsesionante en busca del país donde mana leche y miel.

Yavé es el dios celoso y no permite que Israel se distraiga en el cumplimiento de su destino histórico. Lo acosa, lo presiona, deja caer sobre él el peso de su brazo, le envía desgracias, persecuciones, guerras y prisiones para recordarle la excelsitud de su suerte. Le envía profetas para revivir las condiciones del pacto y colocarlo nuevamente en el camino señalado por la promesa: *"Yo soy el Sadaí. Anda en mi presencia y sé perfecto"* [4].

La necesidad de ser perfecto ante los ojos de su señor obliga a Israel a guardar los mandamientos de una legislación minuciosa totalmente puesta bajo la férula de Yavé. El carácter teocrático de este orden social convierte a Israel en un efectivo Reino de Dios.

2 SAP., X, 10.
3 DEUTERONOMIO, IV, 20.
4 GÉNESIS, XIII, 1-5.

Dice Bonsirven: otras sociedades fueron llamadas teocráticas porque sus gobernantes fueron sacerdotes. En Israel los sacerdotes no cumplían función legislativa, y se limitaban a cuidar la aplicación de las leyes instituidas por Dios mismo a través de su profeta Moisés.

Nación santa y separada de todas las demás por un designio expreso de la voluntad divina, Israel tenía una misión sacral para cumplir en el seno de todos los pueblos de la tierra. El carácter ecuménico de esa misión es reiteradamente señalado por los profetas.

La misión hace de Israel un instrumento especial de la Providencia. Instrumento libre, puede o no obedecer las órdenes de su dios, pero, como tal, perfectamente ligado al cumplimiento de ese mandato. Cuando no obedece, Yavé suscita el castigo y el arrepentimiento devuelve a Israel a su itinerario santo.

Esta santidad de Israel se realiza también en dos dimensiones: una objetiva y otra subjetiva. Es santo por su condición de elegido, es la cosa de Yavé, su hijo, su esposa, su pueblo dilecto, también debe serlo por la conducta intachable y la rectitud de sus juicios.

"*Lo esencial de la constitución teocrática* —escribe Bonsirven— *es establecer un verdadero pueblo de Dios, un pueblo celosamente separado de los otros, idólatras y corrompidos. Un pueblo de hermanos unidos por la práctica de una justicia rigurosa y por la caridad, rápidos para socorrer a los más débiles y sin enemigos entre aquellos de la propia sangre. Esta constitución, particularista en función de la época, está dispuesta a abrirse a un particularismo ecuménico: un solo Dios, un solo pueblo*" [5].

Israel conservó la idea del Dios único, pero interpretó de diversos modos la misión encomendada por Yavé. La noción de pueblo santo parece reducirse, constreñirse y estrecharse a medida que los intereses nacionales y políticos hacen perder de vista la universalidad de la promesa. Los rasgos santos se convierten en el privilegio exclusivo de un *resto*. En ese *resto* santo, la promesa del

[5] Bonsirven, LE RÈGNE DE DIEU, Paris, Aubier, 1957, pág. 14.

Reino se llena de un contenido esjatológico perfectamente discernible.

Ezequiel cae en la tentación de las especulaciones geométricas en torno a las medidas de la *nueva tierra.* Traza los límites ideales de la ciudad santa, cuyo nombre descubre en su carácter definitivo: *Yavé Sham,* Yavé está aquí o en ella reina Yavé. No escapó a los exegetas de Ezequiel el sentido mesiánico de sus profecías ni el valor alegórico de sus detalles geométricos.

Oseas, luego de vaticinar las calamidades impuestas por Yavé a las prevaricaciones de Israel, examina la perspectiva esjatológica de su *reino santo. "Será como rocío para Israel que florecerá como el lirio y extenderá sus raíces como el álamo... Yo que le afligí, le haré dichoso"* [6].

En la parte final de la profecía de Isaías aparece con todo su énfasis el vaticinio del Reino esjatológico: *"Porque voy a crear cielos nuevos y una nueva tierra, y ya no se recordará lo pasado y ya no habrá de ello memoria. Sino que se gozará en gozo y alegría eternas, de lo que voy a crear yo, porque voy a crear a Jerusalem en alegría y a su pueblo en gozo"* [7].

Bonsirven ve, en estas y otras profecías, el anuncio del Reino de Dios en el maravilloso esplendor de la visión mesiánica, trascendente y universal. Pero el pueblo de Israel no contaba con todos los elementos revelados para superar una interpretación carnal del Reino.

3. El Reino de Dios en la predicación cristiana

Las primeras palabras de Jesús en el EVANGELIO de Mateo son para proclamar el advenimiento del Reino de Dios: *"Arrepentíos, porque se acerca el Reino de Dios"* [8].

Dos cosas conviene retener en la amonestación del Señor: un llamado a la conversión interior señalado por la exhortación al arrepentimiento y el anuncio de un acontecimiento religioso en trance de llegar. Ambos aspectos manifiestan las dos dimensiones del Reino: una actitud

[6] OSEAS, XIV, 6-9.
[7] ISAÍAS, LXV, 17-18.
[8] MATEO, IV, 17.

anímica apta para incoarlo y la esjatológica realización definitiva, fruto exclusivo de la Gracia cuando opera en una disposición favorable del espíritu humano.

San Bernardo enseñaba la existencia de tres estados en las almas santas: el primero, cuando estaba unida al cuerpo corruptible; el segundo, ya separada del cuerpo mortal y a la espera del último juicio; el tercero, en el Reino de Dios.

El Reino es así el lugar definitivo, premio divino de la milicia meritoria en la fe, la esperanza y la caridad. Su advenimiento sucederá al fin de los tiempos cuando la historia se haya consumado. Los que esperan en el atrio de la Casa de Dios y reposan en la paz de un juicio particular favorable, no entrarán al Reino sin nosotros. No habrá Reino de Dios hasta la resurrección de la carne. Pero, terminado el tiempo de nuestro merecimiento, se abrirán para los santos las puertas del Reino y allí se instalarán definitivamente.

San Bernardo informa sobre los modos de gozar las almas en la perfección eterna: *"Viendo a Dios en todas las criaturas, teniéndole en nosotros mismos y lo que es aún innegablemente más dichoso, conociendo la Santa Trinidad en sí misma y contemplando claramente aquella gloria con los ojos del corazón bien limpios"* [9].

Puesto en la dificultad de explicar la índole de esta felicidad postrera, reconoce la impotencia del conocimiento, pero admite la posibilidad de una conjetura aceptable, fundada en experiencias espirituales vividas en la tierra como primicias ofrecidas por el Espíritu Santo.

"De esta suerte llenará Dios completamente nuestras almas, cuando les conceda una ciencia perfecta, una perfecta justicia y una perfecta alegría. Llenará también toda nuestra tierra la majestad del Señor, cuando haga a nuestro cuerpo incorruptible, impasible, ágil y semejante al cuerpo glorioso de Jesucristo" [9].

Jesucristo realiza en su persona la plenitud de los tiempos. Es la cabeza y el primer hombre de una humanidad rescatada del pecado y en marcha hacia el Reino

[9] Bernardo, SERMÓN DE LA FIESTA DE TODOS LOS SANTOS, 4.

de Dios. Desaparecida la persona física de Jesús de Nazaret, permanece en el misterio de su pueblo elegido. Esta comunidad sacrificial continúa la obra salvadora de Cristo e incoa el reino esjatológico en la economía sacramental de la Iglesia.

Los sacramentos son signos eficaces para introducir real y efectivamente en el hombre el principio activo de la nueva vida sobrenatural. La tipología de estos signos sensibles tiene doble significado: por una parte apuntan a la existencia que muere con su advenimiento y por otra a la instauración del Reino.

La catequesis precedía a la imposición del sacramento e instruía al catecúmeno sobre la significación plena del rito. No era posible ignorar, de no darse estupidez insuperable, el contenido teológico del acto sacramental. Todo cristiano tenía conciencia de pertenecer a un pueblo en vía hacia el reino esjatológico. La creación más difundida de la Iglesia, el padrenuestro, se lo recordaba diariamente.

San Buenaventura asigna a los sacramentos tres efectos: ahuyentar la enfermedad, restituir la salud y conservarla. Los tres en el acto único de dar la vida sobrenatural: *"Por su sumo poder* —nos dice hablando de Cristo— *instituyó sacramentos de ayuda para reparar nuestra virtud, para cumplir los preceptos de dirección y llegar por ellos a las promesas eternas, disponiéndolo así en su ley evangélica el Verbo eterno, en cuanto es camino, verdad y vida"* [10].

En el breve párrafo se advierte la referencia a virtudes reparadoras con respecto a la disposición natural y el ordenamiento hacia una vida más alta, anunciada por quien se tituló a sí mismo: *Via, veritas et vita.* El sacramento da vida, prepara para la verdad y hace posible la marcha difícil que lleva hasta el Reino.

San Buenaventura, en el umbral de su tratado DE REGNO DEI, informa sobre ese misterioso Reino anunciado en la predicación del Señor. El Reino de Dios exige, por

[10] Buenaventura, BREVILOQUIUM, Pars VI. 3.

parte del hombre, una disposición natural recta y la fe iluminadora: "*A vosotros os ha sido dado conocer los misterios del Reino de Dios, y a los demás sólo en parábolas, de modo que viendo no vean y oyendo no entiendan*" [11].

El Reino está prometido a los creyentes para obtener, según las palabras de Pablo: "*justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo*".

San Buenaventura considera al Reino un estado final capaz de satisfacer las más nobles inclinaciones de nuestra naturaleza merced a una "*infusión deiforme*". Describe la precaria condición de la naturaleza humana y la desproporción entre sus aspiraciones y sus logros. El Reino de Dios da más de lo reclamado, pero se establece en una dirección señalada por el apetito natural: "*De aquí que justicia no es sino la rectificación universal de los juicios de la razón; ni paz sino el aquietamiento universal de los dominios dependientes de la facultad que rige; ni gozo sino la satisfacción universal de los deseos de la voluntad*" [12].

Esta opinión del santo doctor no corrobora con fuerza suficiente la gratuidad del Reino. El pensamiento de San Buenaventura se mueve, generalmente, en una línea de exigencias naturales. Un término adecuado subraya, de repente, el carácter innovador, no sólo regenerador, de la Gracia.

Coloca el Reino de Dios en la interioridad del espíritu e indica la excelsitud de su realidad por el valor eterno de su inamovible perfección.

Interesa saber a quienes pertenece el Reino: "*Este Reino de la Gloria no es sino de los que están en posesión de la gracia, sin la cual es imposible llegar a él*" [13].

A continuación se extiende sobre las diversas gracias indispensables para alcanzar el Reino. Estas reflexiones corresponden al tema de la perfección cristiana. Sin duda, el Reino de Dios, como realidad esjatológica definitiva, es obra del amor de Dios.

[11] LUCAS, VIII, 10.
[12] DE REGNO DEI, 4.
[13] Ibidem, 19.

4. El Reino de Dios en la vida íntima

No ve quien quiere sino quien puede. Verdad de simple buen sentido fundada en la aptitud de la vista para percibir, mediante un ejercicio adecuado, aspectos de la realidad no advertidos por el inexperto. La vida espiritual del hombre es una ejercitación constante, cuyos adelantos se miden por cambios cualitativos experimentados en la conducción de la propia vida. La explicación de este hecho tiene un margen de inefabilidad inevitable, pero puede ser entendida por la analogía existente en todas las experiencias espirituales. El poeta, el músico, el sabio y el científico, en sus esferas respectivas, conocen los cambios provocados por el ahondamiento en el dominio de su saber o de su arte. Hay un nivel de profundidad, de compromiso vital con el orden real, que es resultado de una conquista espiritual permanente.

La vida religiosa obedece a un ritmo análogo y su progreso o atrofia depende, en gran medida, de la adecuada respuesta dada por el hombre a los movimientos de la Gracia. Los grandes místicos de todos los tiempos, pero en particular los profetas de Israel y los santos de la tradición cristiana, han dejado un testimonio preciso de sus experiencias interiores. La dificultad para ser comprendidos por el hombre de hoy se debe a la anemia religiosa y no, como se pretende hacer creer, a la incidencia de un lenguaje escrito para otra época. La lengua religiosa —como la musical o poética— requiere para ser comprendida un alma afinada en la percepción de sus invocaciones. Las costumbres groseras de un tiempo hundido en el sensualismo de experiencias cutáneas hacen cada día más difícil la tarea de penetrar en la profundidad del alma donde habita el Espíritu Santo.

Naturaleza caída, el hombre ha sido llamado por el bautismo a una forma de vida más noble. El bautismo tiene un doble significado: la muerte del hombre del pecado y el nacimiento a una participación más íntima en la existencia de Dios. El bien dado por la Gracia —dijo Santo Tomás de Aquino— es más importante que todos los bienes naturales del universo: incoa la vida eterna y por ende la realización del Reino de Dios en las almas.

No basta la presencia sobrenatural de un germen de vida divino para el advenimiento del Reino de Dios. Es menester un cuidado permanente y una tenaz atención puesta en el delicado crecimiento de esa semilla. La fe, la esperanza y la caridad cristianas constituyen un organismo espiritual regenerador, cuyo vigor obra creadoramente y en perpetua concurrencia con la buena disposición de las facultades y apetitos naturales. Fue error luterano creer en una justificación del hombre imputable exclusivamente a los méritos de Cristo, como si la Gracia aboliera la libertad humana y construyera el Reino de Dios sin la contribución voluntaria del creyente.

5. La fe

Un primer acercamiento al concepto de fe nos lleva a recabar su significado ordinario. El diccionario trae dos acepciones principales del término y ambas estrechamente vinculadas. En un primer sentido es sinónimo de confianza y se refiere al buen concepto merecido por una persona o cosa. En segundo lugar es la creencia prestada a un testimonio.

En la primera acepción hay clara referencia al testigo, en la segunda al testimonio. En ambas, un conocimiento sobre el valor, la relevancia y la autoridad del testigo se extiende también al testimonio. No hay fe sin cierto conocimiento del testigo. Lo testificado es creído en función de la autoridad testificante, pero no es directamente conocido, ni resulta probado como consecuencia de una demostración.

El acto de fe tiene por objeto material una proposición dada por el testigo: creo en tal cosa porque no hallo contradicción entre lo que conozco del testigo y eso afirmado en la proposición. En este simple acto de fe la inteligencia participa dos veces; conoce algo del testigo y en función de ese conocimiento no encuentra repugnante su afirmación.

La fe nunca violenta la voluntad imponiéndole la aceptación de algo que la inteligencia encuentra absurdo, La voluntad puede encerrarse en la afirmación de una

proposición no entendida, pero lo hará con el propósito de evitar la imposición de una verdad que entiende demasiado bien y rechaza porque niega la satisfacción de un apetito desordenado.

El acto de fe es formalmente un acto inteligente, pero depende de un acto eficiente de la voluntad. La inteligencia acepta la verdad propuesta en el testimonio, pero movida por la voluntad, porque esa verdad no es evidente de por sí, ni resulta de una demostración innegable.

La adhesión voluntaria en el acto de fe es libre: puedo o no creer en lo testimoniado según una inclinación perfectamente controlable de mi voluntad. En tanto confirmado por la voluntad el acto de fe tiene la firmeza de mi consentimiento, pero como carece de certeza intelectual queda en el creyente una suerte de inquietud deliberativa o de inseguridad en la posesión del saber.

Para la fe en un testimonio natural basta la voluntad como causa eficiente; para tener fe en el testimonio revelador de Dios, no es suficiente. La ESCRITURA SANTA trae una referencia clara al carácter infuso de la fe. Cuando volvió Jesús a los confines de Cesarea de Filipo, dice Mateo que preguntó a sus discípulos: "*¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del Hombre? Ellos contestaron: Unos que Juan el Bautista, otros que Elías, otros que Jeremías u otro de los profetas. Y Él les dijo: Y vosotros ¿quién decís que soy? Tomando la palabra Pedro dijo: Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios Vivo. Y Jesús respondió: Bienaventurado tú Simón Bar Jona, porque no es la carne ni la sangre quien eso te ha revelado, sino mi Padre que está en los cielos*" [14].

La causa eficiente de la fe de Pedro, si mal no entendemos las palabras de Cristo, es un don proveniente de Dios mismo. Pero hay en Pedro un movimiento concurrente de la voluntad para aceptar ese don.

La fe es un don gratuito de Dios otorgado al creyente para que éste acepte su Palabra y comprenda la plenitud sobrenatural del testimonio de Cristo. La vo-

[14] MATEO, XVI, 13, 18.

luntad interviene dos veces: disponiendo la naturaleza para la recepción de la Gracia y luego aceptándola y cultivándola en la secreta interioridad del diálogo con Dios.

No se puede comprender al cristianismo sin inteligencia de su pretensión fundamental: una efectiva participación en la vida íntima de Dios merced a la infusión de las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. El propósito de estas virtudes es hacer vivir al creyente en comunión con Cristo y convertirlo en ciudadano del esjatológico Reino de Dios.

Dios hecho hombre y la revelación de Cristo aceptada por la fe son dos aspectos de un mismo misterio. *"La revelación divina* —afirma Pieper— *no consiste en un dar a conocer un relato sobre la realidad, sino en una participación activa en la realidad misma de Dios, participación, por supuesto, que sólo alcanza aquel que cree".*

Cuando asentimos voluntariamente al testimonio de un hombre, damos entrada a una proposición verdadera o falsa, pero objetivamente independiente de quien la enuncia. Entre el hombre y su palabra hay una solución de continuidad, como entre dos cosas: acoger la verdad propuesta por un testigo no es asumir la existencia del testigo. Pero la palabra de Dios es el mismo Dios en su trinitaria realidad. Recoger en un acto de fe el testimonio de Cristo, es dejarse penetrar por el Verbo Divino, recibir en la propia existencia la íntima realidad de la palabra, para participar en la plenitud de su ser.

6. La esperanza

La fe es conocimiento y abre al creyente la perspectiva de un nuevo ordenamiento del mundo, de una nueva creación, en cuyo advenimiento es invitado por Dios a cooperar. El cristiano acepta el llamado del Señor, escucha su voz, y convocado por ella inicia la marcha hacia el Reino.

El pueblo itinerante ruega al Señor le preste la dignidad necesaria para alcanzar la promesa del Reino. No bastaba la fe ni el oscuro conocimiento del misterio para fijar la intención voluntaria en la espera de ese aconte-

cimiento definitivo. Era menester un refuerzo sobrenatural del apetito para poder esperar, allende el vértigo insoslayable de la muerte, la gloria de la resurrección.

La enseñanza secular de la Iglesia insiste en el carácter infuso de la esperanza. Ella también, como la fe, es un don de Dios. Cuando en el siglo XIII se incorpora a la teología la filosofía de Aristóteles, la esperanza teologal es vista como un hábito añadido por Dios a la voluntad para sostenerla tensa en la espectación del Reino de Dios.

Los escolásticos, en la enjuta precisión de su lengua teológica, distinguían en la formalidad objetiva de una virtud dos aspectos discernibles: el *objectum formale quod* u objeto formal terminativo del movimiento virtuoso y el objeto formal motivo. Esta última distinción podía parecer un tanto innecesaria, dado que la excelsitud del objetivo perseguido por la esperanza era suficiente motivo para desearlo.

No obstante y habida cuenta de la imposibilidad natural del Reino de Dios y su justicia, era imprescindible una intervención de lo alto, un movimiento del amor divino hacia el hombre para disminuir la distancia y hacer menos difícil el acceso. La palabra de Dios mora en la inteligencia asistida por la fe y sostiene amorosamente la voluntad en la esperanza del Reino.

El sujeto de la esperanza es la voluntad del esperante y ésta es siempre personal. Se espera la bienaventuranza para sí mismo y en segundo lugar para todos aquellos con quienes estamos unidos en amor de caridad. Sin la expectativa de una fruición personal de la vida eterna no hay esperanza; con todo, ningún cristiano pensó en el Reino de Dios como algo destinado al goce de una persona singular. Lo vieron como a bien común y, aunque la participación en la comunidad del bien es siempre personal, no cayeron en la aberración de confundir la fruición de Dios con Dios mismo.

Porque el Reino de Dios es bien común trascendente del pueblo cristiano y es en plural como el padrenuestro impetra al buen Dios la llegada del Reino.

7. La caridad

La más perfecta de las virtudes teologales y la que sobrevive al carácter itinerante de las otras dos. La fe y la esperanza dejan de ser cuando el conocimiento sustituye a la primera y la posesión del bien esperado a la segunda. La caridad perdura en el bienaventurado y acentúa su presencia en la plenitud del goce alcanzado.

"La revelación divina, motivo formal de la fe, ilumina y señala de arriba a abajo todo el camino que deben recorrer los viadores para llegar a Dios. La ayuda divina, motivo formal de la esperanza, les da fuerzas sobreabundantes para correr por él hasta llegar a la meta. La bondad divina por esencia, motivo formal de la caridad, los instala en la misma meta como en su propio domicilio, en donde gozan de la presencia, conversación y amistad de Dios visto cara a cara" [15].

En la fe y la esperanza Dios viene hacia el hombre viador para hacer posible su camino. En la caridad lo coloca en su misma realidad divina y lo hace uno con Él. "*Unde per caritatem* –escribe Tomás de Aquino– *homo in Deo ponitur et cum eo unum efficitur*" [16].

La caridad es amor de amistad porque quiere el bien del amado y no el propio como sucede en el deseo. La amistad, como parte integrante de la virtud de justicia, da razón del carácter fundamentalmente social de la caridad. Los fieles de la Iglesia universal se dicen hermanos en la caridad. No importan las imperfecciones harto humanas de esta fraternidad, basta señalar la intención permanente de la Iglesia y su enseñanza sin desfallecimientos para comprender la presencia activa de un ideal, cuyos mismos desmedros aumentan su valor paradigmático.

El pueblo cristiano, unido por el común amor a Dios, pide ser perfeccionado en su caridad para que Dios "*de los cuatro vientos lo reúna santificado en su Reino*".

[15] Ramírez, La esencia de la esperanza cristiana, Madrid, Punta Europa, 1960, pág 309.

[16] De potentia, VI, 9 *ad* 3.

La caridad es virtud cuyo objeto propio es el bien divino. El amor de amistad hacia los otros hombres es asumido por la caridad en su referencia común al bien último. De aquí el valor trascendente y unificador de la caridad. Dios obra sobre el alma de cada uno de los creyentes y la provee con el organismo sobrenatural de las virtudes infusas. La unidad de la Iglesia es obra de la caridad. San Buenaventura pone de relieve el valor de la unidad en el seno de la asamblea de los fieles, unidad que refleja en la sociedad eclesiástica la perfección de Dios, su creador y su cabeza.

La caridad no va de abajo hacia arriba. Parte de Dios y une a todos los cristianos con su Señor y Jefe y hace circular entre ellos una vida divina para convertirlos en miembros del cuerpo místico de Cristo.

San Buenaventura considera a la caridad virtud apta para hacernos partícipes efectivos de la vida divina. Por esa razón la caridad es raíz, forma y fin de todas las virtudes, porque las alimenta, las sostiene y las ordena a Dios.

La caridad ama a Dios, bien sumo y último fin de nuestra existencia. Este amor principal y primero refluye sobre los otros amores, los perfecciona intrínsecamente y los eleva por la virtud de su actividad perfeccionante para asumirlos en el Amor Supremo.

El Reino de Dios, iniciado por la fe, sostenido en la voluntad por la esperanza teologal, es incoado efectivamente, como realidad sacral definitiva, por la caridad.

El Reino de Dios no es una ciudad ideal que opera sobre la imaginación a modo de causa ejemplar poética. Es situación esjatológica real de las almas iluminadas por la fe, templadas por la esperanza y unidas por el amor de caridad. Su advenimiento en la vida interior es preludio histórico de su instauración allende la historia.

8. La doctrina de San Buenaventura sobre la perfección cristiana

En ningún momento de su vida milenaria el cristianismo apareció como ideal religioso ofrecido en pasto a las muchedumbres. Las admoniciones evangélicas sobre las difi-

cultades para entrar en el Reino de los Cielos son numerosas: "*Ancho es el camino del mundo, difícil y áspero aquel que lleva hasta Dios*", "*Porfiad a entrar por la puerta estrecha y sed perfectos como mi Padre*", señalan el rumbo de un ascenso para almas de selección. Otras admoniciones, más concurridas por interpretaciones resentidas, parecen reservar el Reino de Dios a los discutibles méritos de la dejadez, la tristeza, la enfermedad, la debilidad y la miseria. Es fácil leer las bienaventuranzas en esta clave y hallar en ellas la marca de una moral de esclavos. También es fácil regocijarse con las dificultades de los ricos para entrar en ese Reino. ¿Entrarán más fácilmente los que nada tienen pero se ahogan en la envidia de los poderosos?

La doctrina de San Buenaventura sobre la perfección cristiana en su famoso ITINERARIO DEL ALMA A DIOS, no parece pensada para animar resentimientos ni estimular accesos demagógicos a la casa del Señor.

Dar más de lo naturalmente exigible es tarea imposible sin la gracia divina. Pero este auxilio celeste adviene solamente a quienes lo piden con humildad en operación cotidiana. Y la *humilitas*, pese a las deformaciones semánticas sufridas a su paso por el mundo del *homo oeconomicus*, no es una virtud al alcance de cualquier imbécil. Supone un claro criterio de los propios límites y una aguda capacidad para apreciar la verdadera grandeza, difíciles de hallar en los vulgos aburguesados de nuestra civilización.

San Buenaventura advierte en el ascenso del alma seis grados correspondientes a sus seis potencias, según su antropología: sentido, imaginación, razón, entendimiento, inteligencia y mente.

"*Estos grados los tenemos en nosotros plantados por la naturaleza, deformados por la culpa, reformados por la Gracia y debemos purificarlos por la justicia, ejercitarlos por la ciencia y perfeccionarlos por la sabiduría*" [17].

La selección de los escogidos tiene la buena voluntad por punto de partida. Sin ella falta el deseo de Dios y

[17] ITINERARIUM MENTIS IN DEUM, Cap. I, 6,

por ende la perseverancia en la ejercitación adecuada de las facultades para alcanzar su encuentro. La oración, la vida santa, la meditación y la contemplación son los cuatro momentos esenciales de la praxis cristiana.

El mundo de la percepción sensible es la primera experiencia del hombre. Verlo como criatura es pasar de la imagen al artífice y recrearse en la disposición de un orden impuesto por la bondad del Creador. Distingue lo creado de su creador. Se detiene con especial cuidado en el origen, el decurso y el término de este mundo. Pasa luego a considerar los diferentes grados del ser conforme a las siete condiciones descubiertas en las criaturas: origen, grandeza, multitud, hermosura, plenitud, operación y orden.

Fíjese el lector en el tono ejemplarista, simbólico y al mismo tiempo sacral, de esta visión del mundo. San Buenaventura descuenta el efecto iluminador provocado por esta contemplación: *"pues quien con tantos indicios no advierte el primer principio, ese tal es necio"* [18].

El siguiente paso es una reflexión metafísica del mundo. Se trata ahora de advertir la presencia de Dios por su esencia y potencia en la realidad sensible. Una cosmología de cuño platónico apoya este nuevo escaño del camino hacia Dios.

El momento platónico da salida a un tercer paso, donde se manifiesta clara la persistente influencia de Agustín: *"hasta entrar de nuevo en nosotros... allí, donde a manera de candelabro, reluce la luz de la verdad en la faz de nuestra mente, en la cual resplandece, por cierto, la imagen de la Santísima Trinidad"* [19].

Se repite con más hondura el carácter ejemplarista, simbólico y sacramental de la criatura. Las potencias del alma proclaman la idea de Dios porque son una imagen de la Trinidad. La razón descubre en la interioridad humana las verdades reveladas. El alma es vestigio trinitario, penetrar en ella es ascender hasta Dios, alcanzar *in speculum* el más profundo de sus misterios. *"Por eso*

[18] Ibídem, I, 15.
[19] Ibídem, III, 1.

nuestra mente, irradiada y bañada en tantos esplendores, de no estar ciega, puede ser conducida, por la consideración de sí misma, a la contemplación de aquella luz eterna" [20].

El cuarto momento del camino hacia Dios nos conduce al conocimiento divino por la contemplación del alma reformada merced a la gracia santificante. El espíritu, conforme con las exigencias impuestas por el advenimiento del Reino, dueño de su realidad natural y en virtud de su docilidad a la gracia, se hace capaz de anunciar, dictar, conducir, ordenar, corroborar, imperar, recibir, revelar y ungir. Estos actos religiosos son efectos de la perfección de quien vive en el Reino de Dios. Su alimento espiritual es la Relevación.

Un quinto paso ha sido dado cuando la mente puede contemplar a Dios más allá de sus vestigios mundanos y de la imagen del alma santificada por la Gracia. Dios es ahora el Ser: *"Quien quisiera contemplar las perfecciones invisibles que a la unidad de esencia se refieren, fije la atención en el Ser y entienda que el Ser es en sí tan certísimo, que ni pensar se puede que no exista"* [21].

Constatamos la extraña jerarquía de este camino espiritual: la contemplación de la gracia santificante precede a la reflexión metafísica sobre el ser. La razón no es simple, pero responde a una lógica agustiniana donde no se logra una distinción precisa entre teología y filosofía. San Buenaventura ve el ser con ojos de teólogo. Desde esa perspectiva se entiende que la razón viaje de la gracia santificante, ente creado, hacia el ser increado, cuyo nombre fue revelado a Moisés.

9. Soy El que Es

Buenaventura extrae de esta afirmación consecuencias prácticas para la perfección de la vida cristiana. Contemplar el acto eterno y enteramente presente es fijar el rumbo de la conducta hacia su norte definitivo: *"Y esto*

[20] Ibídem, III, 7.
[21] Ibídem, V, 3.

porque a causa de su unidad simplicísima, por su verdad purísima y su bondad sincerísima, encierra en sí toda virtuosidad, toda ejemplaridad y toda comunicabilidad. Por eso todas las cosas son de Él y son por Él y existen en Él, siendo como es omnipotente, omnisciente y omnímodamente bueno. El que ve perfectamente ese ser es feliz, conforme se dijo a Moisés: 'Yo te mostraré todo bien' "[22].

Colocar el pensamiento en la cumbre más alta de la realidad y ordenar posteriormente la conducta conforme al bien allí encontrado, es disparar el dinamismo moral sobre su objetivo más excelso.

El pueblo cristiano tiene por guía en su itinerario terrestre a los hombres capaces de acceder a esta nobleza. Por los méritos de tal contemplación y las fatigas inherentes a ella, la muchedumbre participa de esa sabiduría y se beneficia con ella en tanto muestra docilidad al magisterio de la Iglesia y arregla su vida conforme a esa enseñanza.

El ser de Dios se ha manifestado en Cristo Nuestro Señor y a través de Él nos ha revelado, en parte, el misterio de su Trinidad Santísima. Buenaventura toma como punto de partida la idea del bien y su carácter difusivo para probar la verdad trinitaria. Si todo bien tiende generosamente a difundirse, el Sumo Bien debe tener una difusión en consonancia con su perfección absoluta. Por eso su difusión: *"debe ser a la vez actual e intrínseca, substancial e hipostática* [personal], *natural y voluntaria, libre y necesaria, indeficiente y perfecta. Por lo tanto, de no existir una producción actual y consubstancial, con duración eterna en el Sumo Bien y además una persona tan noble como la persona que la produce a modo de generación y aspiración —modo que es del principio eterno, que eternamente está principiando sus términos principiados, de suerte que haya un amado y un coamado, un engendrado y un expirado, a saber: el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo—, nunca existiera el Sumo Bien, puesto que entonces no se difundiría sumamente"*[23].

[22] Ibídem, V, 8.
[23] Ibídem, VI, 2.

El conocimiento obtenido en función de la idea del Sumo Bien, aunque indirecto, abre al alma la perspectiva de la existencia de un acto puro de amor en el fundamento de toda la realidad. Esto permite al alma subir, admiración mediante, a la admirable contemplación de Dios. La aptitud para el ascenso se mide con dos metros íntimamente relacionados y cuya importancia paradigmática no puede pasar inadvertida a quien pretende conocer la sociedad. Esa aptitud supone en el hombre espiritualidad predominante y por ende capacidad para hacer abandono de todo otro bien que se oponga con su peso al ascenso del pensamiento. Es de suma importancia, para la vida de un pueblo, el desapego terreno de sus conductores espirituales. Ellos señalan con su conducta el camino por donde se debe transitar.

El séptimo paso en el camino de la perfección es como el día del Señor, una cesación del trabajo en el gozo contemplativo. Poco debe esta situación privilegiada a la naturaleza y casi nada a la industria: *"experiencia mística y secretísima. Nadie la conoce, sólo quien la recibe; pero para ello hay que desearla"*.

El sabio no está solo en el gozo de su bien. Habiendo penetrado por obra de la caridad en el mismo corazón del altísimo, dice Buenaventura citando a David: *"Mi carne y mi corazón desfallecen, Dios de mi corazón y herencia mía por toda la eternidad. Bendito sea el Señor eternamente y responderá el pueblo: así sea, así sea"*.

10. La vida perfecta en la doctrina de Santo Tomás

Para comprender los resortes más profundos que mueven el alma de los hombres cristianos, se debe insistir, una y otra vez, en el carácter religioso de la vida interior. Precisamente porque la revolución ha destruido los motivos espirituales de ese dinamismo moral, conviene al hombre moderno empaparse de las doctrinas de los grandes teólogos cristianos para hacerse una idea aproximada de todo lo que se perdió.

En consonancia con Buenaventura, enseña Santo Tomás de Aquino: *"Todo ser es perfecto en tanto alcanza*

su fin, su última perfección. El fin de la vida humana es Dios y hasta Él nos lleva la caridad. Dice San Juan: 'Quien tiene caridad está en Dios y Dios en él'. La perfección de la vida cristiana es, pues, la caridad' [24].

Admite Tomás la necesidad de distinguir tres clases de perfección: en un sentido absoluto cuando se considera la dignidad de Dios y la aptitud de la criatura para amarlo adecuadamente. En este sentido ninguna criatura puede alcanzar una perfección absoluta, sino relativa. La perfección puede ser considerada según la adecuada disposición del amante y en tanto el afecto tienda actualmente hacia Dios, según todo su poder. Esta perfección no es alcanzable en esta vida, porque no hallándose el hombre frente al objeto amado, la caridad no aumenta su ardor. La perfección lograda en estado de viador depende de la constante persistencia de la caridad, no desviada por pecados mortales.

La caridad es la virtud de la perfección y consiste formalmente en el amor a Dios, secundariamente en el amor al prójimo. La perfección se encuentra también, accidentalmente, en los medios o instrumentos de perfección: obediencia, castidad y pobreza.

Santo Tomás no coloca jamás un término sin ajustar su significado a la precisa enunciación de su pensamiento. Las tres virtudes señaladas son asiento accidental de la perfección. En primer lugar porque la castidad absoluta no es obligatoria. El cristianismo no rechaza el matrimonio, ni ve en él un impedimento para la vida perfecta. La obediencia no exime del ejercicio de las otras virtudes; y la pobreza, para ser una perfección virtuosa, exige desapego voluntario de las cosas.

El amor al prójimo es el signo manifiesto de la caridad y procede, como un efecto secundario pero inmediato, de la virtud teologal. Amar a Dios y al prójimo como a sí mismo por el amor de Dios, es amar la unidad de todos los hijos del Señor en el amor del Padre.

Santo Tomás enseña siempre la primacía de la inteligencia sobre la voluntad, pero, en tanto somos itineran-

[24] SUMMA THEOLOGICA, IIa IIae, Q. CLXXXIV a 1.

tes, la inteligencia no puede conocer a Dios tal como Él es y precisa reducirlo a las exigencias de su modalidad abstractiva. El amor se dirige a Dios mismo en su concreta plenitud y no le hace sufrir desmedros para acomodarlo a la finitud de su potencia: amo finitamente a Dios infinito y mi amor se pierde en la plenitud sin límites de su ser. El conocimiento de Dios en este mundo es inmanente al intelecto creado. La representación intelectual del ser infinito está sometida a los límites de la razón humana.

Esto explica por qué: *"melior est in via, amor Dei quam Dei cognitio"*. El acto de amor de un hombre santo tiene más valor, a los efectos de la perfección cristiana, que las sabias meditaciones de un teólogo.

Esto invierte el orden humano de las prelaciones y coloca, provisoriamente, al amor sobre la inteligencia. A simple vista, el vuelco valorativo puede hacer pensar en una suerte de cambio democrático con respecto al aristocratismo griego. Se supone la buena voluntad más concurrida que la buena inteligencia. Sin embargo no es así; es tan difícil tener caridad como sabiduría. La gente afectada por afusiones sentimentales, es, indudablemente, más numerosa que las personas inteligentes, pero una cosa es la aptitud para la emoción y otra la caridad.

Hay algo más, en la idea de la perfección enseñada por el cristianismo, opuesto al aristocratismo griego: la caridad depende de la gracia y ésta no atiende situaciones de privilegio económico, como sucede con el ejercicio de las virtudes liberales. Un ignorante campesino puede ser santo, si la caridad sostiene sus acciones.

La perfección cristiana admite, según el Doctor Común, tres vías de realización: la vía contemplativa, la activa y una vía mixta o apostólica.

Para distinguir una y otra forma de vida se toma, como punto de referencia, el intelecto en su doble función, especulativa y práctica. Es propio del intelecto especulativo contemplar el orden establecido por Dios. Esta tarea está movida por la voluntad, razón por la cual la vida contemplativa está sostenida por el amor a Dios.

Deleitarse en la belleza divina supone una disposición favorable de los apetitos. Para lograrla hace falta la intervención de la inteligencia práctica. De donde, en la enseñanza de Santo Tomás, la praxis está ordenada a la contemplación, tal como las virtudes morales lo están, dispositivamente, a la vida contemplativa.

El ordenamiento sociopolítico del pueblo cristiano está necesariamente sometido a las exigencias de la perfección humana en su estado viador. Pensar de otro modo, es colocar el problema en un contexto extraño al espíritu del cristianismo.

Capítulo II: *La Iglesia, cuerpo místico de Cristo*

1. Enseñanza de San Agustín

Agustín consideraba un contrasentido aspirar a la Verdad para mejorar la conducta. El camino inverso era el verdadero: hacerse mejor para poder contemplar la Verdad. La razón era muy simple: nadie llega al conocimiento de Dios si no lo desea ardientemente. Esta aspiración espiritual, por sola presencia, supone una voluntad recta y una disposición contraria a todo apetito desordenado.

El deseo de Dios es comienzo de vida perfecta. Se avanza en la satisfacción de esa inclinación en tanto se purifica la mirada para verlo. Imposible dar un paso en este camino sin ayuda de la fe, pero para eso necesito confiar en la autoridad divina de la Iglesia, custodia santa de la verdad revelada.

"Es imposible encontrar la religión verdadera sin someterse al yugo pesado de una autoridad y sin una fe previa en aquellas verdades que más tarde se llegan a poseer y comprender, si nuestra conducta nos hace dignos de ello" [25].

El fundamento de la fe en la autoridad de la Iglesia es el mismo Cristo. Agustín sabe de muchos que hablan en su nombre y pretenden ser sus auténticos intérpretes. Una larga experiencia de errores y desencuentros lo alecciona. Cuando pasados los treinta años halló la verdad, la encontró en la Iglesia donde había entrado por primera vez de la mano de su madre: *"No encuentro haber creído otro testimonio humano que no sea la opinión robusta y*

[25] De utilitate credendi, IX, 21.

la voz solemne de los pueblos y de las naciones, que por por todas partes han abrazado los misterios de la Iglesia Católica" [26].

Nadie mejor para dar razón de la enseñanza de Cristo. Lo confirma la antigüedad de su tradición. Frente a ella resultan vulgares advenedizos los sediciosos con pretensiones de substituir la sabiduría del magisterio católico con su demencia.

En el tratado DE MORIBUS ECCLESIAE CATHOLICAE insiste en el valor primordial de la autoridad en orden al conocimiento, pero, atento a la discusión con los maniqueos, considera conveniente apoyarse en la razón para hacerse entender mejor de los que no tienen oídos para la voz de la Iglesia.

Señala los motivos de credibilidad para aceptar la autoridad de la Iglesia. Entre ellos, expone el plan de la Providencia en un breve excurso de teología de la historia y destaca la clemencia salvadora de Dios, que a partir de los patriarcas culmina con la revelación de Cristo.

Las herejías cumplen su papel en este plan, y todos cuantos yerran concurren con sus errores al progreso de la Iglesia verdadera: *"Esta, pues, Iglesia Católica, sólida y extensamente esparcida por toda la redondez de la tierra, se sirve de todos los descarriados para su provecho y para la enmienda de ellos cuando se avienen a dejar sus errores. Se aprovecha de los gentiles para materia de su transformación, de los herejes para la prueba de su doctrina, de los cismáticos para documento de su firmeza, de los judíos para realce de su hermosura"* [27].

La Iglesia, *"depositaria de la verdad revelada"*, es, también, *"la verdadera esposa de Cristo y la guardiana irreprochable de la fe"*.

¿Cuáles son las fuentes del saber divino colocado bajo la custodia de la Iglesia? En primer lugar las SAGRADAS ESCRITURAS.

[26] Ibídem, XIV, 31.
[27] DE VERA RELIGIONE, VI, 10.

Agustín, contra marcionistas y maníqueos, afirma la inspiración divina del ANTIGUO TESTAMENTO, pero hace resaltar las excelencias del NUEVO TESTAMENTO, cuyo propósito es dar a conocer el misterio de la encarnación del Verbo. La canonicidad de los libros santos está fundada en la autoridad de las Iglesias Católicas (*Ecclesiarum Catholicarum*), especialmente en aquellas cuyos obispos remontan su origen a un apóstol. En varios escritos insiste en esta opinión y reconoce a la verdadera tradición eclesiástica el derecho a establecer el canon de la ESCRITURA, porque sólo ella puede conocer con seguridad su auténtica inspiración.

La canonicidad está garantizada por los apóstoles y defendida por la tradición. La Iglesia sostiene el canon apostólico y aparta los apócrifos en defensa de la pureza doctrinaria: "*Ego vere evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas*"[28].

La afirmación del santo es una de esas réplicas contra objetores capaces de cerrar un debate. No escapa a su entendimiento el valor intrínseco de la SAGRADA ESCRITURA. En muchas oportunidades el recurso a la palabra bíblica resulta pertinente y San Agustín no lo ignora, pero teme las exégesis sin autoridad y nacidas de encuentros ocasionales con la palabra santa. La *regula fidei* establecida por la tradición apostólica funda la autoridad exegética de la Iglesia.

Frente a la herejía de Arrio, negadora de la igualdad divina entre el Padre y el Hijo, escribe: "*La fe católica, recibida de las enseñanzas de los apóstoles, plantada en nosotros por sucesión ininterrumpida y que íntegra deberá ser transmitida a nuestros sucesores, conserva la verdad*"[29].

En una carta donde contesta preguntas hechas por Jenaro repite la misma doctrina: "*todo lo observado por tradición, aunque no esté escrito, todo lo que observa la Iglesia en todo el orbe, se sobrentiende que se guarda por*

[28] P. Batiffol, LE CATHOLICISME DE SAINT AUGUSTIN, Paris, Lecoffre, 1929, pág. 25.

[29] IN IOANNIS EVANGELIUM, XXXVII, 6.

recomendación o precepto de los apóstoles o de los concilios plenarios, cuya autoridad en la Iglesia es muy saludable" [30].

Admite la posibilidad de concilios plenarios subsecuentes para aclarar el contenido de un misterio de fe, pero no para rectificar una definición dada por el plenario. Ratifica: *"Los malos maestros no son motivos para abandonar la cátedra de la doctrina saludable, en la que aun los malos se ven obligados a dar doctrina buena. Porque las cosas que dicen no son suyas, sino de Dios, el cual ha colocado la doctrina de la verdad en la cátedra de la unidad"* [31].

Unidad en la verdad revelada es una frase donde se resume todo el cristianismo y donde el doctor de Hipona concreta una visión de la fe, hecha suya por la voluntad de los hombres medievales.

La doctrina eclesiástica de Agustín se precisa en un clima de interminables controversias. Las herejías obligan al obispo de Hipona a buscar la unidad de la *regula fidei* y salir al encuentro de las desviaciones con una ortodoxia bien fundada.

La batalla contra los donatistas le da oportunidad para afirmar la continuidad apostólica de la Iglesia y reconocer la primacía de Pedro.

"Si vamos a considerar el orden de los obispos que se van sucediendo, más cierta y considerablemente empezaremos a contar desde Pedro, figura de toda la Iglesia y a quien dijo el Señor: 'Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y las puertas del infierno no la vencerán'" [32].

Pasa lista a todos los obispos romanos hasta Anastasio y, en consideración a una fidelidad irrevocable, asienta sobre la cátedra de Pedro la unanimidad de la doctrina.

Esta unidad doctrinal en torno a la sede de los sucesores de Pedro da a Roma su justo título de capital de las naciones (*caput gentium*) y domicilio de un imperio ilustre. No del imperio pagano, hundido en las sombras

[30] Epístola 54, 1.
[31] Epístola 105, V, 16.
[32] Epístola 53, I, 2.

de una decadencia irreversible, sino de ese nuevo imperio cuya cabeza mística es el mismo Verbo de Dios. En Roma la voz del Señor habló por la boca de Pedro y sus sucesores. Pablo escribió su *Epístola a los Romanos* "*para que de esta capital* [*capite orbis*] *se difundiera su predicación por todo el mundo*"[33].

En su *Epístola 36*, dirigida a propósito de una consulta sobre el ayuno, considera accidentalmente la autoridad del obispo de Roma, alegada en la ocasión por Urbicus para defender el ayuno sabático y retomada por Agustín para rechazarlo.

En sus Enarraciones sobre los Salmos hay una salutación a Jerusalem donde expone los principios de su eclesiología y su idea mística de la sociedad cristiana temporal. Se remite a una frase de Pablo: "*También vosotros, como piedras vivas, sois edificados en casa espiritual*". Se refiere al Reino de Dios cuyo fundamento es Cristo y a quien Agustín compara con los cimientos de una ciudad: "*Cuando se pone el cimiento en la tierra, se edifican las paredes hacia arriba y el peso de ellas gravita hacia abajo, porque abajo está colocado el cimiento. Pero si nuestro cimiento o fundamento está en el cielo, edificamos hacia el cielo*"[34].

El Reino de Dios está fundado sobre Cristo, pero con hombres semejantes a piedras vivas de ese edificio místico. Cristo se hizo hombre para que los hombres participen de su deidad y se hicieren ciudadanos de la ciudad eterna. Para los santos son las palabras del Señor: "*Venid benditos de mi Padre; recibid el Reino que se os preparó desde el origen del mundo. ¿Por qué? Porque tuve hambre y me disteis de comer*".

La paz de Jerusalem consiste en unir "*las obras corporales de la misericordia con las obras espirituales de la predicación*". Ambas tareas son las bases de la ciudad cristiana: la justicia en la distribución de los bienes corporales y la caridad en la participación de todos los bienes. Una sociedad sin predicación no es cristiana, porque

33 Epístola 194, 7.
34 Enarrationes in Psalmos, 121, 4.

no reina en ella el conocimiento de Cristo y se carece de norte espiritual para orientar el ascenso del hombre hacia la patria definitiva.

El pensamiento de Agustín se mueve en un ámbito nacional escriturístico y neoplatónico. Jerusalem y Babilonia son la encarnación de las ciudades místicas, cuya lucha secular determina el tiempo de la historia. La ciudad de Dios es la comunidad de los santos. Una parte de ellos, todavía viadores mientras peregrinan por las sombras de este mundo, forman la Iglesia militante, cuerpo místico de Cristo y preámbulo del Reino de Dios. La Iglesia cobija en su seno a los buenos y a los malos. La separación de unos y otros es obra del juicio de Dios, cuando al fin de los tiempos dictamine sobre méritos y culpas y cierre para siempre el tiempo del merecimiento.

2. Continuidad del agustinismo en la Edad Media.

El genio de San Agustín dejó una marca indeleble en el pensamiento medieval. Tanto la reflexión teológica como la organización práctica de la sociedad cristiana occidental llevan la impronta de su genio. Si quisiéramos designar brevemente el carácter de ese genio, diríamos que fue simbólico y místico, señalando con ambos términos el valor sacramental del universo agustiniano.

Simbólico porque tendía a ver en las cosas del mundo sensible una manifestación significativa de lo invisible y místico; porque los actos del hombre, más allá de sus intenciones inmediatas, se inscribían en las fuerzas de la batalla librada por Dios contra Satanás y sus secuaces.

La ciudad cristiana se mueve en el terreno de estas opciones sobrenaturales: con Cristo o contra Cristo. La posibilidad de un orden puramente laico y neutral es decisión demoníaca. La Edad Media no concibió esa posibilidad social hasta el advenimiento de la mentalidad burguesa.

Si tomamos como ejemplo los pensadores del siglo XIII, es en Alejandro de Hales donde Bernard Landry ve realizada una concepción del mundo a la vez medieval, cristiana y agustinista.

Este franciscano, antes de Santo Tomás, escribió una gruesa SUMA TEOLÓGICA donde aplicó la filosofía de Aristóteles en un contexto agustiniano, y, si se fuerzan los términos, marcadamente neoplatónico.

Había nacido en el pueblo de Hales, cerca de Gloucester en Inglaterra, entre 1170 y 1180. Era hombre entrado en años cuando ingresó en la orden de los hermanos menores en 1232, y ocupó, durante un lapso de siete años, una cátedra en la Universidad de París. En 1245 abandonó para siempre este mundo y sus querellas.

Pero las querellas no abandonaron su memoria. Roger Bacon, el doctor admirable, haciéndose eco de una opinión bastante concurrida, escribió refiriéndose a su SUMA TEOLÓGICA: *"Los hermanos menores le han atribuido esa enorme obra, más pesada que un caballo y de la cual tampoco es autor"*.

La crítica moderna, sin negarle una contribución decisiva en la composición del libro, la considera una compilación hecha sobre diversos autores. El más prolijamente saqueado es San Buenaventura, padre en la fe y maestro de Alejandro, y de quien nuestro fraile dice, con honesta modestia y al parecer con exacta veracidad, haber tomado todo lo que sabía.

Landry es breve en la apreciación de la obra de Alejandro de Hales e insiste en algunos puntos principales para poner de relieve su inspiración agustinista.

El mundo depende en su realidad de la bondad creadora de Dios. Alejandro toma de Aristóteles la idea de acto puro, pero la corrige en sentido cristiano, abandonando la clausura aristotélica de un pensamiento atento a su exclusiva realidad y sin interés en los sucesos del mundo.

La bondad de Dios es principio y móvil de la creación. Ella explica las procesiones divinas y el Reino de Dios prometido a los santos con el concurso de la encarnación del Verbo. Nos movemos en un universo ordenado por el amor de Dios. Obedecer su influjo poderoso es tomar el camino de la felicidad. A este respecto escribe Landry: *"Conocer a Dios es tomar clara conciencia de una oscura disposición; es progresar desde adentro, no a la manera pasiva de los cuerpos que crecen por yuxtaposiciones*

cuantitativas, sino a la manera de los vivientes cuya fuente de actividad está en ellos mismos y los impulsa a una perfección exigida para su realización propia" [35].

Señala Landry el carácter social de esta doctrina: *"defiende la dignidad de la persona y exige a las autoridades comandar con prudencia para no quebrar las almas, y con mucho respeto, para no envilecerlas"*.

La misión de la Iglesia es universal. Cumple el mandato divino de educar a los hombres para la salvación. Esta tarea es fundamental y todo el orden social está subordinado a ella: *"La universidad de la Iglesia comprende dos órdenes: los laicos y los clérigos. Ambos son como los lados de un mismo cuerpo. Los laicos tienen por misión proveer las cosas de la tierra. Su poder es terrestre. Los clérigos tienen a su cargo los intereses religiosos. Su poder es divino. Uno y otro poder se escalonan en diversos grados jerárquicos bajo la presidencia de uno solo: el papa, luego viene el rey"* [36].

Una sucinta mirada a la historia del pueblo de Israel permite a Alejandro de Hales esta consideración sumaria: *"El sometimiento a los poderes civiles es consecuencia del pecado"*.

No se puede estar más lejos de Aristóteles y más cerca de los Santos Padres que transmitieron, como herencia estoica, esta enseñanza a San Agustín.

La Iglesia tiene poder sobre todos los miembros de su cuerpo, por ende juzga a los mismos reyes y los somete al dominio de sus armas espirituales. La acción política es legítima y su poder requiere la obediencia del fiel, siempre que no atente contra el orden impuesto por Nuestro Señor.

Landry niega la acusación de teocratismo lanzada contra el pensamiento de Alejandro de Hales. Considera más justo el epíteto de *principista,* en función de un decidido deductivismo filosófico que pretende extraer las realizaciones prácticas de la política de principios morales.

[35] Bernard Landry, L'IDÉE DE CHRÉTIENTÉ CHEZ LES SCOLASTIQUES DU XIII SIÈCLE, Paris, P.U.F., 1929, pág. 19.

[36] Alejandro de Hales, SUMMA THEOLOGICA, T. III, 341, b, edición de 1622, citado por Landry en pág. 20.

El ejemplarismo agustiniano halló en San Buenaventura su expositor más completo y radical. Su enseñanza sobre las relaciones de la Iglesia militante con los otros poderes sociales es, en este sentido, claramente expresiva.

La sociedad cristiana es un orden único a cuya armonía concurre una nutrida multiplicidad de oficios, artes y profesiones. La unidad de esta variada composición está en la Iglesia. Sin unidad no hay ser y una pluralidad sin orden es la dispersión de los esfuerzos, la colisión de las voluntades, la querella de las inteligencias. En una palabra: el mal.

La Iglesia, sociedad perfecta fundada por Cristo, es una. No podría ser de otro modo, porque la unidad es sinónimo de perfección y Cristo quiso unir a todos sus elegidos para hacerlos partícipes de su vida en la asamblea de los fieles.

La Iglesia es el pueblo de Dios unido a su fundador por la gracia sobrenatural y estrechamente mancomunado en su esfuerzo por una jerarquía ascendente. Ésta comienza en los simples sacerdotes y culmina en la persona única del vicario de Cristo.

Del papa proviene la autoridad unificadora. Él sostiene con el magisterio de su palabra la unión de las naciones cristianas. La unidad jerárquica de la Iglesia es semejante a la unidad celeste. No pensar en esta analogía paradigmática es despreciar la lección permanente del Creador.

La Iglesia, como asamblea de los fieles cristianos, debe a la monarquía papal las condiciones de su salud social. Sin la autoridad indiscutida del papa no hay Iglesia, porque entonces tomaría la frágil consistencia de la arena y no la fuerte integridad de la roca.

"La Iglesia de Dios es un solo cuerpo, en el cual existe diversidad de miembros; pero el cuerpo material está constituido de manera que todos los miembros se sujeten y se subordinen a un solo miembro principal que es la cabeza; luego el cuerpo espiritual deberá constituirse de manera que los miembros espirituales hayan de sujetarse a uno solo como cabeza principal" [37].

[37] Buenaventura, DE PERFECTIONE EVANGELICA, Q, 4 a 3, 15.

El ordenamiento de la jerarquía terrena está hecho conforme a un orden celeste paradigmático: "*y la razón es porque así como no existe orden de prioridad y posterioridad sino por reducción a un primero, así tampoco se da orden completo de superioridad e inferioridad sino por reducción a un sumo. De aquí que no hay orden perfectísimo donde no hay reducción perfecta al Sumo o sea a Dios*".

En el Reino de Dios el orden es sin defectos por la perfecta subordinación de los bienaventurados al Bien Soberano. En la tierra el orden sólo puede ser perfecto en tanto existe subordinación filial de los itinerarios al sumo pontífice.

Era poco probable que un pensador como Buenaventura, obsesionado por el ejemplarismo divino, no extrajera una lección analógica para explicar la formación de la ciudad cristiana. La Iglesia tiene a Cristo por cabeza de un doble orden: sacerdotal y civil, porque es sumo sacerdote y rey. Su representante terrenal, el obispo de Roma, retiene el carácter sacerdotal, pero tiene poder de Cristo para delegar la espada de la potestad civil a investir al rey con la dignidad de un cargo temporal, "*cuya razón es porque, siendo el mismo sumo sacerdote, según el orden de Melquisedec, rey de Salem y sacerdote del Dios Altísimo, y habiendo sido Cristo investido de ambas potestades, recibió el vicario de Cristo en la tierra las dos espadas. Por donde dice San Bernardo, en su carta al papa Eugenio: 'Tiene la Iglesia dos espadas, la una espiritual y la otra material. Ésta debe usarse para la Iglesia y aquélla por la Iglesia; la espiritual por la mano del sacerdote y la material por la mano del soldado; pero a decir verdad, bajo el magisterio del sacerdote y a las órdenes del emperador'. De lo cual se colige claramente* —concluye Buenaventura— *que ambas potestades se reducen al vicario de Cristo como a único jerarca primario y supremo*" [38].

De acuerdo con esta visión, el ordenamiento de las sociedades cristianas se parece a una pirámide en cuya

[38] Buenaventura, DE PERFECTIONE EVANGELICA, Q, 4 a 3, *solutio objectorum* 8.

cúspide está el papa de Roma. De él dependen todas las otras potestades religiosas y civiles, pero no de la misma manera: los poderes religiosos directamente, los políticos en cuanto subordinados al magisterio espiritual, no temporal, de la Iglesia.

San Buenaventura toma la metáfora de Inocencio III de las dos luminarias naturales: el sol y la luna, y la usa también para ilustrar el tipo de dependencia que tiene el emperador con respecto al papa: *"Sed illa quae praeest diebus, id est spiritualibus, major est; quod autem noctibus, id est carnalibus, minor est quanta est inter lunam et solem, tanta inter reges et Pontifices differentia cognoscatur"* [39].

No pasará mucho tiempo y el precario argumento será tomado por Dante para probar la independencia del emperador.

La pirámide de la sociedad eclesiástica se repite en la laica. El emperador, luego de haber recibido su poder de las manos del papa, lo trasmite a todos los príncipes y barones de la cristiandad. Los arquetipos celestes se reiteran en el mundo natural de la creación física y en el universo humano de la sociedad.

La visión es trasparente. De no existir la tentación y el pecado, podríamos creer en el funcionamiento perfecto de la pirámide jerárquica. Pero aun sin contar con el demonio, el hombre se ingenia para usar de las potestades a su arbitrio y burlar los designios de Dios usando del poder en detrimento del bien común.

El sistema de San Buenaventura es sólidamente jerárquico y en ningún momento el santo pone en duda el origen divino de la autoridad. Toda potestad viene de Dios, y a través del papa y el emperador alcanza hasta las más modestas gradaciones.

Hecha esta afirmación, en un cierto grado parienta del ejemplarismo platónico, el cristiano San Buenaventura invierte el valor de las prelacías y, sin desconsiderar sus méritos hegemónicos, hace del más encumbrado el más aplastado por el peso de sus responsabilidades morales: el

[39] APOLOGIA PAUPERUM, Q, XI, 19.

vicario de Cristo es el "*siervo de los siervos*" y su misión redentora lo convierte en el sirviente de todos. Cuando el orgullo hace olvidar el carácter servicial de la potestad, es bueno que los súbditos se lo hagan recordar y hasta que ellos mismos elijan señores de su agrado.

El pecado da razón de la democracia, explica la tiranía y justifica el tiranicidio. El pecado es también causa de la propiedad privada y de la esclavitud. Si el hombre no hubiera descendido de su plenitud paradisíaca gozaría en común de todos los bienes dados por Dios. Buenaventura, fiel al espíritu de San Francisco, no concibe la perfección cristiana fuera del absoluto desapego. Ética monástica trasladada al orden político sin mengua de sus místicas exigencias. No se detiene a considerar el valor económico de la propiedad, le reconoce un cierto precio en tanto preserva al bueno de las asechanzas del malvado. Pero la acepta a título precario y habida cuenta de la guerra social desatada por los pecados.

En el problema de la esclavitud repite la enseñanza de San Agustín, recibida a su vez de los Santos Padres: todos los hombres son iguales, la prevaricación explica las desigualdades y el infortunio la esclavitud. Es obligación del cristiano corregir con la caridad la obra de la desdicha. No aspira a una abolición lisa y pura de la esclavitud. Reconoce su existencia y confía en la plenitud del amor cristiano para disminuir sus males. Pero en tanto un esclavo no está abandonado a la perdición del alma y puede dar a la gracia una respuesta afirmativa, su situación no es desesperante.

3. La vida monástica: Cluny y Cister

No se trata de un estudio sobre la vida monástica en la Edad Media, llevado a buen término con todos los recaudos del método histórico. Es una breve síntesis donde se pretende señalar los caracteres propios del monasticismo, su indudable influencia en la sociedad, y el valor paradigmático de su acción en la cultura de Occidente.

La influencia de los monjes no queda limitada al ámbito de la ejemplaridad religiosa. Se proyecta sobre todos

los aspectos de la civilización a través de las múltiples formas de expresión de un arte y de una ciencia profundamente solidarios con la concepción cristiana del mundo.

Pero no hay idea cristiana del universo sin un alma capaz de concebirla. Para interpretar cristianamente la obra de Dios, no basta la inteligencia, pues no se trata de una reflexión filosófica, sino de una visión de la realidad influida por la gracia santificante. Sin vida interior no hay cristiano y sin cristiano no hay sociedad cristiana.

El monasticismo es escuela de interioridad. En los retiros conventuales los cristianos se ejercitan para alcanzar el desarrollo heroico de las virtudes sobrenaturales y luego verter sobre la sociedad laica el fruto de sus triunfos austeros.

La vida monástica del Occidente cristiano fue signada en sus grandes líneas por las personalidades de San Benito y San Gregorio el Grande. Dom Jean Leclercq considera dos textos fundamentales para comprender el ideal monástica: La vida de San Benito escrita por Gregorio el Grande y la Regla de los monjes universalmente atribuida al mismo Benito.

La vida de San Benito destaca un hecho en la existencia del santo que pone de relieve el objetivo fundamental del retiro monástico: *"Benito abandona para siempre los estudios iniciados en Roma para consagrarse al servicio de Dios"*.

Esta consagración definitiva es vista como un servicio y como tal no puede omitir una referencia a la predicación apostólica. El mandato del Señor es claro: id y enseñad a las naciones bautizándolas en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

El retiro monacal, por mucho que estime la soledad y el recogimiento, no puede desdeñar lo esencial del oficio apostólico: la predicación.

El segundo texto considerado por dom Jean Leclercq es la Regla de los monjes. En ella no resulta difícil encontrar los dos componentes de la vida monacal: la búsqueda de Dios en un lugar de calmo recogimiento y el conocimiento de las letras para poder propagar la buena doctrina.

El oficio apostólico es contemplativo y activo. La santa ocupación de la lección divina y su meditación tiene por finalidad habilitar al monje para la predicación. No predica quien quiere sino quien puede. Es obra de la inteligencia, pero requiere el dominio de la palabra en la doble forma de su expresión: oral y escrita. Para ello el monje debe ejercitarse en eso que la lengua clásica, y en pos de ella la cristiana, llamó *meditatio*.

La meditación es una lectura activa, donde el lector se libra a una verdadera compenetración con el texto leyéndolo en alta voz, analizando su sintaxis y extrayendo prolijamente su sentido, para terminar aprendiéndolo de memoria.

Los textos meditados por los monjes pertenecían a las SAGRADAS ESCRITURAS, pero la técnica impuesta por la *meditatio* provenía de la gramática clásica.

Quintiliano afirmaba la equivalencia entre gramática y literatura y Mario Victorino precisaba: *"El arte de la gramática, llamado por nosotros literatura, es la ciencia de las cosas dichas por los poetas, los historiadores, los oradores. Sus principales funciones son: escribir, leer, comprender y probar"* [40].

En una palabra: enseñar la meditación conforme a la ciencia trasmitida por los griegos, aplicándola a los textos bíblicos y amalgamando en viva síntesis la exégesis de los rabinos con la técnica textual del helenismo: *"Así la escuela monástica tiene a la vez de la escuela clásica, en razón del método tradicional de la gramática, y de la escuela rabínica, en razón de los textos sobre los cuales se ejerce el método"* [41].

La vida del monje está directamente dirigida al conocimiento de Dios y en segundo lugar al perfeccionamiento de la inteligencia ordenada a la predicación. La gramática es instrumento y está al servicio de la verdad contemplada para llevarla también a los otros hombres por el amor de Dios.

[40] Dom Jean Leclercq, L'AMOUR DES LETTRES ET LE DÉSIR DE DIEU, París, Ed. du Cerf, 1957, págs. 23-4.

[41] Ibidem, pág. 24.

La vida del monje es contemplativa, pero su especulación lo lleva a un encuentro vivo con Dios que no tiene nada de una farragosa acumulación erudita. La espiritualidad monacal tiene la fuerza de una experiencia religiosa profunda y tiende, generosamente, a expresarse a través de toda su personalidad: inteligencia, conducta, gestos, preferencias. La vigorosa unilateralidad de esta existencia no tiene nada de una amputación limitativa. Su fin es el Bien Absoluto y en el amor a Dios son asumidos todos los otros amores.

Junto a la influencia de la regla de San Benito se destacan los escritos de Gregorio Magno. Hombre de acción y doctor místico, marcó la cultura monástica con el sello de ambas excelencias. Dom Jean Leclercq señala la abundante bibliografía inspirada por Gregorio y el R. P. Melquíades Andrés lo hace profusamente en su introducción castellana a las obras de San Gregorio Magno editadas por la B. A. C.

Gregorio fue hombre de salud delicada. Esta situación no inspira una doctrina pero marca un talante y delata preferencias. La existencia temporal es precaria y nuestro paso por ella está vulnerado por la debilidad y el pecado. Desapego para con los bienes de un cuerpo con más dolores que goces y deseo profundo de una paz absoluta en la presencia de Dios.

"Despreciemos, por consecuencia, todas las cosas presentes, pues de nada vale lo que puede perecer. Tengamos por vergonzoso amar la caducidad. No nos domine el amor de las cosas de la tierra, no nos hinche la soberbia; no nos muerda la envidia, no nos manche la lujuria"[42].

La vida del cristiano es ascesis preparatoria para la unión mística con Dios. Pero nadie puede esperar el encuentro definitivo si no siente la miseria de su tiempo y el dolor de sus pecados. La compunción del corazón (*compunctio cordis*) es preludio de un dolor más profundo por el que Dios revela su presencia y despierta el ánimo para escuchar su palabra.

[42] Homilías sobre los Evangelios, Libro I, homilía III, 4

Gregorio es verdadero maestro de vida interior. Su lengua religiosa, plena de poesía, es especialmente apta para expresar los motivos existenciales de un alma en busca de su centro divino.

La conquista de la propia realidad es el primer paso para poder enseñar a los otros y regirlos conforme al espíritu de verdad. En su REGLA PASTORAL establece los principios que deben tenerse en cuenta para ejercer una sana prelacía. En primer lugar aconseja tener buen conocimiento en todo lo concerniente al ejercicio de la autoridad. *"Hay también algunos que con hábil cuidado estudian las reglas del espíritu, pero conculcan con su vida lo que penetran con la inteligencia"*. No debe haber solución de continuidad entre la teoría y la práctica. Una buena doctrina debe estar confirmada por una conducta ejemplar.

Regir a los otros es tarea pesada. Supone dominio de las propias pasiones y en particular señorío en todo lo referente a la concupiscencia del mando. Ordinariamente —dirá Gregorio— la posesión del gobierno perturba la serenidad del juicio. Debe rehuirse el mando dentro de lo posible, pero evitar una disposición contraria a la potestad: *"No condenamos la potestad, sino apuntalamos la flaqueza del corazón contra el apetito del poder a fin de que quienes se reconozcan imperfectos no se atrevan a arrebatar las alturas del gobierno, y los que en el camino llano zozobran no pongan sus pies en el precipicio"*.

Tampoco conviene rechazar la responsabilidad del gobierno por amor a la tranquilidad. Corresponde en estas circunstancias distinguir claramente los que rehúyen la potestad por gusto del retiro sosegado, de aquellos que lo hacen por auténtica humildad.

Las cualidades de la prelacía deben estar sostenidas permanentemente en las fuerzas de la vida interior: *"Por todos los medios debe ser llevado para ejemplo de bien vivir, quien, muerto a las pasiones de la carne, vive espiritualmente, porque desprecia las prosperidades del mundo; quien no tiene adversidad alguna porque sólo desea los bienes interiores; aquel cuyo espíritu, bien dotado para tal empeño, ni se opone del todo por la flaqueza del cuer-*

po ni demasiado por la contumacia; quien no se deja llevar por la codicia de lo ajeno, sino que da generosamente lo suyo; quien por tener entrañas de piedad más pronto se inclina a perdonar, pero que, sin tolerar nunca más de lo conveniente, se encastilla en la rectitud; quien no ejecuta acción alguna ilícita y deplora como propias las que hacen los demás; ...quien con la práctica y experiencia de la oración ha aprendido que puede obtener del Señor lo que le pida, aquel a quien ya, como de un modo especial se dice por el profeta: apenas hables te diré: aquí estoy" [43].

Sin purificación de la sensualidad no hay señorío propiamente dicho y el ejercicio del poder abandonado a la concupiscencia se torna peligroso. Dios trabaja en nuestra alma con acción incesante. Usa nuestras debilidades como nuestras excelencias y de todo se vale para derrotar la soberbia de la carne y poner coto a nuestro orgullo. La vida cristiana es el Reino de Dios iniciado y no hay tarea humana que pueda escapar a su acción perfectiva. El ideal de la vida monástica no es refugio de débiles ni fuga del mundo. Se inspira en el deseo de vencer al mundo con la gracia de Dios y las fuerzas mancomunadas de nuestras virtudes y nuestras debilidades.

No hay buena doctrina sin conducta confirmante, pero la vida práctica del cristiano abreva en las fuentes de la verdad revelada. Dios habló al hombre e inspiró la SAGRADA ESCRITURA cuyo custodio insobornable es el pueblo de Cristo con su romana testa. La Iglesia tiene misión magisterial y explica la palabra santa con la precisión y el rigor requerido. La lengua de la Iglesia fue el latín y los monjes comprendieron la necesidad de mantener este instrumento a la altura de su misión.

No fue tarea fácil. La caída del Imperio Romano trajo en andas un período de gran confusión y retroceso en el dominio de la cultura. La invasión de los pueblos bárbaros con sus lenguas incultas y la rudeza de las costumbres impuestas por la violenta amalgama provocó en la lengua latina un deterioro casi incontenible. El latín hablado degeneró en forma ostensible y aunque con el

43 Ibídem.

tiempo esta degeneración daría nacimiento a las lenguas románticas, en los primeros siglos de la llamada Edad Media lo notable era su baja calidad.

Los monasterios, en especial los ingleses, fueron los centros culturales donde se conservó la lengua latina y se prepararon las bases para la formación de ese magnífico latín eclesiástico, hecho con vigor expresivo y armonía musical. Tan adecuado a la modulación del canto gregoriano como a la exposición concisa de la definición dogmática.

"Era necesario estudiar los autores y las gramáticas antiguas —afirmaba dom Leclercq— *para asumir esas obras en la vida de la Iglesia: eliminar lo contrario a la tradición católica y añadir lo que ésta ha introducido en la expresión religiosa"* [44].

Leclercq culmina su descripción del humanismo monástico diciendo que aceptó la inspiración clásica, pero asumida por la norma mística de Cristo crucificado y resurrecto, convertido en rector de nuestro advenimiento al Reino de Dios.

El renacimiento carolingio fue posible gracias a la acción mancomunada de tres fuerzas culturales: la potestad romana, el poder militar de los francos bajo la égida de Carlos el Grande y la prédica de los monjes ingleses, con sus cánticos, sus gramáticas y su liturgia.

Conviene retener la idea central de todo este esfuerzo literario, porque ella incide decididamente en la formación de la ciudad cristiana y en su sostenimiento: el deseo de Dios es el comienzo de la vida eterna. Este deseo provoca *"una sobria ebriedad del espíritu"* anticipadora del goce del Reino. La vida terrena es un camino, un lugar de paso, donde se impone la conquista de esa quietud, de ese sosiego, llamado por los clásicos ocio: el *otium* es un medio entre dos peligros: la ociosidad y el negocio... *"el otium es la ocupación del monje". "Negotiosissimum otium"*, dice San Bernardo; él señala a los seglares las tareas verdaderamente agradables a Dios y los

[44] Dom Jean Leclercq, L'AMOUR DES LETTRES ET LE DÉSIR DE DIEU, París, Ed. du Cerf, 1957, pág 19.

preserva, mientras mantiene su vigencia, de los males provenientes de la codicia.

La tarea del cristiano sobre la tierra es la santificación del mundo. Esta faena sacral divide la historia en dos etapas perfectamente discernibles, en las cuales se puede apreciar el crecimiento de la Iglesia. El ANTIGUO TESTAMENTO narra la historia del pueblo de Dios, la Iglesia, en su comienzo y bajo la égida de la ley *–tempus legis–*. El NUEVO TESTAMENTO continúa esa narración bajo la férula de Cristo *–tempus gratiae–*. Ambos períodos completan el tiempo santo y llegan a los umbrales del Reino definitivo.

E paso de uno a otro TESTAMENTO y el advenimiento esjatológico del Reino están señalados con términos teológicos y forman una serie progresiva de situaciones religiosas, *praeparatio, reparatio* y *consummatio;* figura, gracia y gloria.

"La condición de los cristianos tiene de común con la de los justos del ANTIGUO TESTAMENTO: *la fe en la revelación por venir. La historia del pueblo elegido es instructiva, porque mantiene, junto con la interpretación espiritual de la* ESCRITURA, *el deseo del fin de los tiempos . . ."* [45].

Sin ese deseo esjatológico el mundo cristiano es incomprensible y la sociedad formada en ese mundo un enigma, sin clave para descifrarlo.

La situación de los monasterios no era la misma en toda la cristiandad. A fines del siglo IX, la vida monástica en Francia marca un pronunciado descenso. Un concilio reunido en Trosly, Aisne, en 909, señala con alarma esta decadencia:

"Respecto a los monasterios –dice el canon 3– *vacilamos sobre los términos para destacar su ruinoso estado. Unos han sido incendiados o destruidos por los paganos* [normandos], *otros saqueados y reducidos a casi nada. En los que sobreviven no se lleva una existencia regular. Se trate de casas de monjes, canónigos o monjas, todos carecen de autoridades legítimas, cuando no están gober-*

[45] Ibídem, pág. 82.

nados por laicos, contra disposiciones expresas de la Iglesia, viven en el más completo desorden y bajo el imperio de la necesidad los monjes abandonan los monasterios y se mezclan en negocios con los seglares... En las casas consagradas a Dios... los abaces laicos habitan con sus esposas, sus hijos, sus soldados y sus perros" [46].

El retorno a los buenos usos no se podía intentar bajo la influencia de los poderes temporales, por la permanente tentación de poner las manos sobre los bienes de la Iglesia y solucionar con ellos problemas de gobierno. El Concilio de Trosly nace de un intento de reacción frente a la gravedad de los males. La salud debía ser obra de la fe y la buena voluntad de las autoridades civiles y religiosas mancomunadas.

a. Cluny.

Materialmente el impulso vino de Guillermo de Aquitania, duque de Auvernia. En el umbral de la vejez quiso señalar su gobierno con una obra capaz de recomendarlo para la vida eterna. Con este santo propósito y en presencia de todas las autoridades pertinentes, cedió sus tierras de Cluny a los santos apóstoles Pedro y Pablo y tomó las providencias necesarias para construir un monasterio regido por la regla de San Benito. Eligió a Bernon como primer abad de la nueva casa, pero estableció una regla estatutaria conforme a la cual los abades posteriores serían libremente elegidos por los mismos monjes.

El dominio de la abadía estaba libre de toda sujeción temporal y ni el papa podía, *"bajo pena de maldición divina, tocar las propiedades de esos siervos de Dios, dividirlas, disminuirlas, cambiarlas o darlas a alguien en beneficio"*.

Esto sucedía en el año 910. Las disposiciones del duque de Auvernia fueron posteriormente confirmadas por los papas Juan XI en 931, Gregorio V en 998, Juan XIX en 1027 y León IX en 1049.

[46] Mansi, T. XVIII c. 263.

Bernon, el primer abad de Cluny, pertenecía a una noble familia borgoñona y era un ferviente admirador de la regla benedictina. Con un grupo de monjes provenientes de las abadías de Gigny y Baume pobló su monasterio y lo convirtió en centro de una tupida red de fundaciones similares.

El carácter principal de esta organización monástica era su centralización. Una suerte de réplica imperial a la tendencia feudal de la época. La concentración de la autoridad favorecía la práctica común de la disciplina y el cultivo de observancias litúrgicas similares.

El 11 de enero del año 927 murió Bernon y fue elegido sucesor suyo Odón. La proyección extraordinaria del nuevo abad en favor de la orden le valió definitivamente el genitivo de Cluny. Una de sus primeras medidas fue obtener del papa Juan XI la autorización para proceder de acuerdo con la obra centralizadora de Bernon. Era contrario al espíritu benedictino, pero venía impuesto por una exigencia de la época que el papa vio con claridad.

"*Si estáis dispuesto* —dijo el santo padre— *a recibir bajo vuestro gobierno un monasterio para reformarlo y tal es la voluntad de sus miembros, os lo permitimos*".

En otra oportunidad añade, haciendo alusión a la decadencia de las costumbres conventuales: "*Se sabe lo apartado de sus ideales que están los monasterios; esta situación nos lleva a concederos el permiso de recibir monjes, no importa de dónde provengan, para mejorar sus vidas y proceder a corregir la existencia monástica*".

El papa advierte el valor ejemplar del monje para la sociedad cristiana. Rectificar esa ejemplaridad conforme a los mejores modelos tradicionales es trabajar por los fundamentos de su propia autoridad. La reforma emprendida por Cluny se proyectó sobre la cristiandad entera e inspiró un movimiento espiritual de profunda renovación interior.

A Odón de Cluny le sucedieron Aymard y Maïel y a estos dos varones de extraordinaria personalidad, dos santos: Odilón y Hugo de Cluny.

La reforma iniciada en el sur de Francia interesó posteriormente a la casa de los Capetos y se extendió por el

norte hasta Alemania. En el sur la influencia de Cluny entró en España y merced al interés manifestado por los pontífices se introdujo también en Italia.

Bajo el gobierno de San Hugo, descendiente del conde de Semur-en-Brionnais, la obra reformadora de Cluny alcanzó su momento más alto por la amistad que unía a Hugo con el gran papa Gregorio VII.

De su época datan las instituciones escritas de la orden, la reconstrucción de la basílica de Cluny conforme a un plan arquitectónico que fue modelo para toda la arquitectura religiosa. En ese tiempo, Guillermo el Conquistador, duque de Normandía, transportó a Inglaterra el espíritu de Cluny.

San Hugo murió en 1108 a la edad de ochenta y cinco años. Con él desaparece una de las personalidades más notables de la época, pues, aunque su obra escrita es magra, la irradiación de su influencia práctica en el terreno de la reforma religiosa es enorme. Para valorarla con equidad basta pensar que Gregorio VII se inspiró en el espíritu de Cluny para llevar adelante su obra rectificadora.

Es difícil para una edad volcada exclusivamente al dominio técnico del universo comprender el valor de la vida monacal. Las observancias penitenciales, las plegarias y el trabajo de los monjes tienen pocas posibilidades de ingresar como actividades serias en un mundo sacudido por la premura de la producción. El margen positivo acordado a la existencia monástica radica en el trabajo. Se admite la eficacia de los monjes en la revaloración de las tierras de Francia, en el mejoramiento de la producción vinícola y en las prestaciones de servicios sociales en casos de sequía, epidemias y otras catástrofes.

Pero lo importante de la vida monástica en el criterio de la cristiandad medieval no eran, precisamente, esas actividades, sino la penitencia y la oración.

En ambas actividades tampoco faltan los equívocos. Muchos autores modernos se sienten atraídos por las prácticas ascéticas medievales y les atribuyen, con gran generosidad, diversas influencias positivas en la formación del mundo moderno. Hay quien ve en ellas una técnica psico-

lógica favorable al desarrollo de la inteligencia teórica, de la energía espiritual o del cálculo al servicio del dominio del hombre sobre la naturaleza. En la plegaria descubren valores estéticos y un complicado simbolismo capaz de inspirar una plástica de alto nivel artístico. A falta de efectos sobrenaturales en orden a la salvación advierten el influjo sobre la arquitectura, la música polifónica y la poesía religiosa.

Sin lugar a dudas todas estas influencias se dieron como una consecuencia externa de la vida monacal, pero se debe tener en cuenta la intención profunda que la alienta: el diálogo con Dios y la obtención real de la gracia santificante para toda la sociedad cristiana.

Los mismos monjes suelen ser parcos en la expresión de este íntimo propósito y es frecuente leer párrafos como éste para explicar el brillo puramente extrínseco de la oración litúrgica: "*una gran variedad de ceremonias fueron realizadas por el brillo de la perfecta ejecución musical, por la magnificencia del ropaje y la belleza de los edificios*". El autor de las frases supone que todo esto era para evitar el aburrimiento de las largas plegarias penitenciales.

No es necesario ser un místico para advertir que la trivialidad de ese propósito no guarda proporción con el esplendor creador del arte religioso cristiano. El aburrimiento, como el burro, permanece siempre en la idiotez sin inventiva donde lo relega su inepcia. La exaltación de la liturgia es un acto de fe, cuya misteriosa gestación debe buscarse en la hondura del alma cautivada por el amor divino.

Cluny fue una inteligencia y una voluntad de vivir para Dios. Al convertirse en canto jubiloso se derramó sobre el mundo y lo contagió con la fuerza victoriosa de su arrebato.

Esto significa también que la cultura monástica fue la de una minoría vivamente relacionada con todo el pueblo cristiano. Cultura de *élite*, sin lugar a dudas, pero no esteticismo de torre de marfil. Los monasterios ejercieron una influencia real sobre la sociedad y, en cierto modo, el pueblo entero vivió bajo su influencia.

Dom Leclercq les reconoce, entre otros méritos, el de haber asegurado el lazo cultural entre los padres de la Iglesia y los modernos. El excelente trabajo del sabio benedictino está excesivamente gravado por el deseo de excusar sus monjes frente al mundo con el generoso aporte hecho a las artes y las letras. No hacía falta tanto. En una visión cristiana del mundo bastaba la oración y la penitencia para justificar la vida monacal. Todo lo demás corresponde a las añadiduras prometidas a los que buscan el Reino de Dios y sus riquezas.

b. Cister.

El éxito de Cluny está definitivamente asociado a los nombres de Maïel, Odilón y Hugo; podemos añadir a título de ilustre epígono el nombre de Pedro, llamado el Venerable. La enorme influencia ejercida por los monasterios clunicenses, sus posesiones y la fama de sus obras fueron venciendo el espíritu de mortificación. Se introdujeron reformas en las austeras costumbres de los primeros tiempos, y sus abades, demasiado reclamados por los grandes de este mundo, se vieron pronto asediados por las presiones más variadas y opuestas al espíritu de recogimiento.

Roberto de Molesme había nacido en el seno de una noble familia de Champagna en el año 1029. A los quince años entró en el convento de Montier-Lacelle, cerca de Troyes. Elegido más tarde abad de Saint Michel de Tonnerre no halló a su gusto el cargo de dirigir monjes demasiado intrigantes y retornó a su antiguo monasterio.

La fama de su sabia austeridad satisfacía las aspiraciones penitenciales de los ermitaños de Collan, quienes, unidos a Roberto en número de trece, fundaron la abadía de Molesme.

El deseo de mortificación es una cosa y la práctica penitencial otra. Los eremitas de Collan mostraron en Molesme la frágil consistencia de sus buenas intenciones. Roberto no podía perdonar la mediocridad de su esfuerzo y, en compañía de los más intrépidos, abandonó Molesme y se retiró al desierto de Citeaux en la diócesis de Chalon. Entre sus compañeros sobresalían los hermanos Alberico y Esteban Harding.

En el EXORDIUM PARVUM hay una corta narración del éxodo monacal y sus felices consecuencias: "*se dirigían alegremente hacia el desierto llamado Citeaux. El sitio, por el espesor de sus espinosos matorrales, era impenetrable para los hombres y salvaje refugio de bestias feroces. Los hombres de Dios lo juzgaron apto para la vida religiosa. El desdén que el lugar inspiraba a los seglares colmaba sus deseos de soledad. Con la aprobación del obispo de Chalon y el consentimiento del propietario de Citeaux, los monjes iniciaron la tarea de desbrozamiento previa a la edificación del monasterio... Entonces Eudes, duque de Borgoña, emocionado por el fervor de los religiosos y ante el pedido del legado de la Santa Iglesia Romana, hizo concluir a sus expensas la construcción del precario edificio de madera iniciado por los frailes. Durante mucho tiempo los proveyó también de todo lo necesario para su subsistencia física*".

El primer abad fue Roberto. Al poco tiempo éste fue requerido por los monjes de Molesme para que volviera a ponerse al frente de su antigua abadía. El retorno a Molesme no era muy del gusto de Roberto, pero ante la insistencia de Geoffroy, su sucesor, y la orden formal de Urbano II, Roberto se hizo nuevamente cargo de la abadía "*y desde ese momento Molesme recobró una regularidad más humana, más vecina de la moderación clunicence, más accesible a los sufragios del mundo exterior y su irradiación sobre la sociedad se intensificó*" [47].

Citeaux quedó bajo la dirección de Alberico (1099-1109), quien bajo la inspiración de las reformas introducidas por Roberto preparó la nueva reglamentación de la vida monacal de acuerdo con la práctica estricta de la disciplina benedictina.

El EXORDIUM PARVUM nos informa sobre sus propósitos con elocuente simplicidad: "*Despreciando las riquezas de este mundo, estos nuevos caballeros de Cristo, pobres con el Cristo pobre, examinaron juntos cómo y por qué medios prácticos proverían a sus necesidades y a las de*

[47] Laurent, ABBAYES ET PRIEURÉS DE L'ANCIENNE FRANCE, T. XII, pág. 303.

sus huéspedes, ricos o pobres, a quienes la regla les ordenaba recibir como a Cristo mismo. Decidieron admitir, con la autorización del obispo, hermanos laicos a quienes, durante su vida y luego de muertos, tratarían como a uno de los suyos sin hacerlos monjes ni simples empleados. Sin la ayuda de estos laicos les sería imposible observar plenamente los preceptos de la regla".

"Aceptarían también tierras alejadas de las ciudades, viñas, prados, bosques, cursos de agua para edificar molinos. Decretaron también que cuando hubieran establecido granjas, estas cosas serían regidas por los laicos mencionados, porque según la regla los monjes sólo podían habitar en el claustro".

"Sabían que San Benito había construido sus monasterios en lugares apartados y los había poblado con doce monjes y un abad; ellos decidieron hacer lo mismo".

Se trataba de un retorno a la primitiva austeridad de la regla y de una renuncia formal a las costumbres más blandas adquiridas en el transcurso de los años. Retomaron la práctica del trabajo manual para asegurar su subsistencia y subvenir los gastos de hospedaje.

A la muerte de Alberico fue proclamado abad Esteban Harding, decidido defensor de la regla y cuyo rigor acentuó en los años de su mandato. En el Capítulo 17 del exordio estableció: *"Ni el duque de Borgoña ni ningún otro príncipe podrán tener su corte en la iglesia de la abadía, como tenían la costumbre de hacerlo en las grandes solemnidades. Para que en la casa de Dios, donde deseaban servir devotamente al Señor noche y día, no hubiera nada superfluo o vano para corromper la pobreza, guardiana de las virtudes y libremente adoptada por todos ellos, resolvieron no tener cruces de oro o plata, sino solamente de madera...".*

Sigue una serie de medidas concernientes a la sencillez de los ordenamientos para marcar claramente la reacción contra el lujo desplegado en los servicios litúrgicos de las abadías clunicenses.

En orden al progreso de la ciencia teológica, Esteban Harding inició una revisión de los textos bíblicos traducidos al latín, confrontándolos con los hebreos y

caldeos de que pudo disponer. Para esta tarea necesitó los buenos oficios de algunos judíos versados en la lengua de las SAGRADAS ESCRITURAS. El resultado fue un texto bíblico en cuatro volúmenes minuciosamente adornados con notables miniaturas.

Entre los meses de marzo y abril de 1112 el monasterio atravesaba un período de aguda crisis económica y estaba amenazado en las mismas bases de su subsistencia, cuando ingresó en él Bernardo de Fontaines y treinta amigos pertenecientes a las principales familias del país.

El crecimiento de Citeaux fue rápido y terminante: La Ferté, Pontigny, Clairvaux y Morimond fueron las cuatro abadías filiales que obligaron a redactar la CHARTA CARITATIS para reglamentar su convivencia religiosa. Al régimen monárquico de Cluny lo sustituyó otro de corte típicamente aristocrático.

"Los abades guardan toda su autoridad en sus respectivos monasterios, pero están sometidos a la vigilancia del padre inmediato, el abad de la casa fundadora... El abad de Citeaux, en su calidad de padre universal de la orden, vela sobre todas las casas salidas de Citeaux, pero él mismo está sometido a la vigilancia de sus cuatro primeros hijos: los abades de La Ferté, Pontigny, Morimond y Clairvaux, llamados los cuatro primeros padres de la orden. Éstos tienen el deber de visitar Citeaux con facultad de corregir los abusos y aun de deponer al abad si fuera hallado en falta... Los abades reunidos en capítulo general con la autoridad suprema delante de la cual todos deben inclinarse y la que juzga en última instancia cualquier apelación" [48].

4. Bernardo de Claraval, conciencia de Occidente

El monje cistersiense Ireneo Vallery Radot, en la introducción a su noble biografía de San Bernardo, nos refiere la impresión que le produjo el libro de Étienne Gil-

[48] Berlière, *Les origines de Cîteaux*, REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE, T. I, págs. 455-6. Citado por A. M. Jacquin, HISTOIRE DE L'ÉGLISE, París, Desclée de Brouwer, 1928, T. III, pág. 891.

son *La théologie mystique de Saint Bernard* y cómo su lectura lo llevó a tomar al santo doctor por maestro de vida espiritual.

Cada época histórica tiene un tipo humano representativo en cuyas virtudes y defectos refleja el prisma de sus preferencias valorativas. *L'honnête homme* del siglo XVIII, el *gentleman* victoriano, el *Mr. Babbit* de la década entre el 20 y el 30 del presente siglo, son encarnaciones de activas vigencias axiológicas. Bernardo de Claraval, en el lapso de su gobierno de la abadía de Clairvaux, fue el claro espejo donde el siglo XII vio realizadas las virtudes que más estimó. Este monje despojado de todas las riquezas y en el más absoluto desapego a los bienes de este mundo representó, como ningún otro, la conciencia del hombre medieval.

Sería terriblemente ingenuo pensar en una suerte de conciencia media, al modo como el hombre actual ve reflejadas sus tristes preferencias en los módicos triunfadores del día. San Bernardo era un aristócrata en el sentido más egregio de la palabra, pero también lo era en su época. No existía la aristofobia capaz de apartar al hombre vulgar de una recta conciencia de plenitud humana. El hombre de hoy busca sus paradigmas de conformidad con una conciencia moral pervertida. El hombre medieval sostenido por la gracia y las vigencias magistrales de la Iglesia no había sufrido esa desviación valorativa.

Convertirse en la conciencia de una sociedad no es tarea simple, ni se llega a esa situación exclusivamente movido por la ambición personal. Es obra del trabajo espontáneo del espíritu y éste toma dos caminos diversos pero convergentes: alguien dotado con todas las condiciones admiradas en su época emprende la noble faena de cultivarlas en un grado heroico y llevarlas a la plenitud de su realización; por otra parte la sociedad toma conocimiento de ese esfuerzo y lo reconoce sin retaceos. El atleta, solitario en los primeros pasos de su lucha, recibe la solicitud del mundo circundante y comienza entre ambos un activo comercio espiritual. En ese entrecambio, la debilidad del hombre solo alimenta el deseo que tienen los otros de participar en la nobleza de su existencia.

Esto sucedió con Bernardo de Fontaine cuando, ya abad de Claraval, su fama se extendió por los pueblos cristianos y atrajo hacia sí la atención de grandes y pequeños. Su copiosa correspondencia epistolar es testimonio inequívoco.

"Fue el reformador de la religión, el árbitro de los seglares, el consejero de los papas, el mago de los nobles y de los príncipes. Todos acudían a él en sus dudas y se pedía su intervención en los asuntos principalmente difíciles" [49].

El género epistolar se avenía a su temperamento apasionado y decididamente personal en la expresión de sus opiniones. El carácter oratorio de su estilo hallaba un perfecto acorde cuando se dirigía a una persona concreta para establecer con ella una relación de hombre a hombre.

No fue el doctor melifluo *puro mieles* como podría suponerse por el apodo. Entusiasta, afectivo, violento a sus horas, sus cartas son el diáfano espectro donde pueden observarse los múltiples matices de su coloración emocional. El amor, la ternura y la santa cólera encuentran con facilidad el camino de la frase adecuada, casi siempre noble y muchas veces elegante. En algunas oportunidades se tropieza con el tópico retórico elaborado con excesiva prolijidad, pero en general predomina el giro espontáneo y un gusto natural por la elocuencia.

La primera epístola conocida de Bernardo fue la dirigida a su primo Roberto. En ella le reprocha con vehemencia haberse dejado llevar con engaños a un monasterio clunicense, abandonando su promesa de pertenecer a Cister. Llama la atención la mezcla de cariño herido y violencia con que reclama el retorno del hijo pródigo y aterra la fuerza con que fustiga los usos y las costumbres de Cluny. Parece un profeta antiguotestamentario que reclama el fuego divino para las ciudades malditas.

La carta tiene un destinatario único y todos sus argumentos son *ad hominem*. De otro modo podríamos pensar que este gran contemplativo fue acérrimo enemigo de

49 Diez Ramos, *Introducción a las Cartas,* Bernardo, OBRAS COMPLETAS, Madrid, B.A.C., 1955, T. II, pág. 1095.

toda contemplación. Reprocha a la orden de Cluny el abandono de las tareas manuales para entregarse a "*una ociosidad denominada contemplación*".

En otra carta dirigida al monje Arnaldo, abad de Morimond, le reprocha severamente haber abandonado su abadía y arrastrado en su inicua desobediencia a varios hermanos de su monasterio. Su palabra es cáustica y tiene la precisión de un estoque para penetrar en el corazón del vicio señalado: "*Tampoco creemos que los quieras tener contigo para dirigir sus almas, pues conocemos que tu propósito es arrojar la carga de los tuyos para vivir para ti solo*".

La vida religiosa es servicio en la solidaridad de la obediencia común. Ella señala la jerarquía disciplinaria, pero al mismo tiempo permite discernir los límites de la servidumbre. Se debe obedecer para salvarse, no para perderse en seguimiento del superior apóstata. En su carta a Adam, uno de los monjes seguidores de Arnaldo, le ruega aprenda "*a no dejarse llevar como caña voluble*". Dos años después, a propósito del mismo monje escribió otra al obispo de Colonia, Bruno, donde precisa con rigor esta idea: "*Adviértales que no están obligados a prestar obediencia al desobediente, que no pueden seguir lícitamente al que vagabundea ilícitamente, ni abandonar la orden en que profesaron por ir tras un apóstata*".

El servidor de Cristo es siempre lúcido. A su sana inteligencia está encomendado el discernimiento de la verdadera doctrina. A nadie le está permitido abandonar el insobornable magisterio de Cristo porque el superior lo abandone.

Bernardo es conciencia de Occidente por su lúcido conocimiento de las exigencias prácticas impuestas por la fe. Las cartas dirigidas a los altos prelados manifiestan esta preocupación y lo mismo sucede con aquellas escritas para edificación de las potestades civiles. Con la inteligencia puesta en la verdad paradigmática dirige la mirada a los asuntos de la tierra. Lo paradójico, y como paradójico muy medieval y cristiano, es que los poderes aceptaran la inmisión de este monje y generalmente trataron de conformar su conducta pública y privada a la lección dada por sus amonestaciones.

Al duque Conrado le advierte contra el espíritu de venganza y le pide, en nombre de Dios, renuncie a llevar la guerra contra el conde de Ginebra.

Bernardo era un profeta y nadie ignoraba en su tiempo la fuerza terrible de sus predicciones. Oponerse a un pedido suyo era un acto de temeridad. Pocos se animaban a desafiar al hombre de Dios. Hoy es fácil reírse de estas admoniciones y pensar en el poco peso político de sus advertencias religiosas, pero entonces la situación espiritual era muy distinta y la sensibilidad ante el misterio divino particularmente aguda.

Pero sin lugar a dudas, donde la libertad espiritual del abad de Claraval se manifestó en toda su plenitud fue en las cartas escritas a propósito de haber sido elegido papa el abad de San Anastasio con el nombre de Eugenio III.

La primera de estas epístolas está dirigida a la curia romana. Reprocha a los altos dignatarios de la Iglesia haber desviado de su vocación contemplativa a un excelente monje para meterlo súbitamente en las dificultades del gobierno de la Iglesia universal. ¿No había entre ellos alguien más adecuado para el ejercicio de esa excelsa función? Reconoce la oscuridad en que se cumplen los designios de Dios, pero piensa en las reales tribulaciones de su hijo, el abad de San Anastasio, y pide a los miembros de la curia ayuden al nuevo papa a cumplir con eficacia las tareas de su terrible cargo. Les recuerda que se trata de un hombre delicado, modesto y tierno "*acostumbrado al sosiego y a la quietud, no a tratar las cosas públicas; es de temer no desempeñe los oficios de su apostolado con aquella autoridad que sería necesaria*".

La segunda carta está dirigida al mismo papa Eugenio III y le ofrece en ella sus servicios para ayudarlo en su pesada carga con sus modestos recursos.

Le trae a memoria el estercolero de donde fue sacado por Dios para que extraiga lección de humildad y recordando siempre la modestia de sus orígenes prevenga el sobresalto de la soberbia. Está en el trono de San Pedro para servir, no para ser servido, y en esa tarea debe poner sus bienes y su alma,

Con idéntica libertad con que trae a memoria del papa su insignificante procedencia, le ruega hacer lo posible para que la Iglesia vuelva al tiempo *"cuando los apóstoles arrojaban las redes para pescar almas y no oro"*.

Corría el año 1153, Bernardo, agotado por uno de sus obligados viajes por el mundo de Cister, retornó a Claraval para guardar cama. En la abadía alterna su duro lecho de enfermo con la obligada misa matinal. El ocho de julio de ese mismo año muere Eugenio III sin que podamos saber nada del pensamiento de Bernardo ante el deceso de su amigo.

Geoffroy d'Auxerre le recuerda en sus memorias: *"el cuerpo tendido sobre un pequeño lecho estaba atacado por muchas debilidades, pero su espíritu era tan libre y poderoso como siempre. No cesaba en medio de sus dolores de meditar y anotar con fino estilete sus visiones de los sagrados misterios"*.

No sería uno de los más grandes poetas cristianos si en el preludio de la muerte no hubiera hallado la inspiración jocunda, victoriosa, capaz de lanzarlo más allá de la muerte. El tema de su último trabajo lo tomó del CANTAR DE LOS CANTARES: *"En mi lecho, durante las noches, busco al amado de mi corazón"*.

Capítulo III: *La cristiandad*

1. La idea de cristiandad

La noción de cristiandad apunta a una realidad social muy compleja cuya movilidad histórica, junto con los cambios de su latitud geográfica, hace difícil la tarea de discernir con precisión las líneas principales de su fisonomía espiritual.

Para apreciar mejor su estructura real debe partirse de una visión ejemplar y paradigmática de los elementos constitutivos de su estructura ideal.

Los cambios, las transformaciones y las deformaciones impuestas por los sucesos históricos y las ambiciones humanas, serán objeto de una consideración posterior.

Nada nos ha parecido mejor a efectos de realizar esta faena que consultar algunas obras de San Bernardo. El abad de Claraval no tuvo presente el proyecto de describir los rasgos más notables de la ciudad cristiana. Se limitó a reflexiones sobre los oficios apostólicos, pero como éstos constituían la base de la unidad religiosa del mundo cristiano, su meditación da una idea aproximada de la estructura social de la cristiandad.

El libro fundamental es el tratado DE CONSIDERATIONE que redactó para uso del papa. Completamos nuestra visión del tema con otras obras donde San Bernardo toca aspectos relacionados con la vida de la ciudad cristiana. El tratado DE LAS COSTUMBRES Y OFICIOS DE LOS APÓSTOLES, la alabanza dirigida a los caballeros templarios de Jerusalem con el título DE LA EXCELENCIA DE LA NUEVA MILICIA, la apología de la vida monástica, su tratado SOBRE EL AMOR DE DIOS y algunas epístolas dirigidas a diferentes personalidades del mundo cristiano.

2. Del papado

El papa es el príncipe de los apóstoles. Su jurisdicción eclesiástica se extiende de hecho a todo el orbe cristiano y en sentido potencial al mundo entero. Para él vale el mandato de Cristo: "*Id y bautizad a todas las naciones*". Misión universal para cumplirse bajo la autoridad ecuménica del papado. Sin tomar en cuenta esta pretensión potestativa de la Iglesia es imposible comprender la historia cristiana y por ende podemos asegurar sin vacilaciones: es imposible comprender la historia.

La autoridad atribuida por Cristo al papa no implica una responsabilidad simple. El hombre capaz de soportar su peso y no quedar aplastado bajo el contraste paradójico de su insignificancia personal y la magnitud del mandato debe tener el apoyo de una fe sobrehumana.

San Bernardo hace sus consideraciones sobre el oficio papal en un contexto bien concreto. En ocasión de dirigirse a Eugenio III previniéndole contra la presión de los asuntos temporales, le ruega no dejarse abrumar por ellos y perder, por cansancio, el interés en las tareas más nobles y generosas de su imperio.

Sabe por intuición el papel desempeñado por la fatiga y la pérdida de dominio interior entrañada por el cansancio. Recaba para el jefe del mundo cristiano la necesidad de mantener con adecuados ejercicios de piedad su señorío sobre el alma.

La lección puede parecer puras simplezas, y al mundo político formado bajo la égida de Maquiavelo hasta pasablemente tonto. Pero simplicidad en la lengua cristiana no es sinónimo de superficialidad. Nada más simple, ni más hondo que el ser absoluto. La superficialidad corre por cuenta del mundo moderno brutalmente olvidado de la vida interior y su eficacia en las tareas concretas del poder.

No hay poder cabalmente humano sin autoridad. Ésta queda invalidada en su ejercicio cuando la inteligencia y la voluntad no conducen con rectitud las pasiones. La autoridad papal no es equivalente a la de los príncipes y reyes temporales. Su dominio no es la conduc-

ción del pueblo a la paz y a la concordia civil, sino a la salvación.

Esta finalidad divina del poder papal alimenta su autoridad. La inteligencia y la voluntad del sumo pontífice deben estar puestas en lo eterno. Pero no es fácil elevarse a ese nivel de consideración si en medio del tráfago impuesto por el oficio no se encuentra un momento para ejercitar la piedad y lograr el sosiego impuesto por las exigencias de ese fin.

Bernardo brega por una autoridad pontifical donde prepondere la preocupación por el apostolado y no por el juicio de las cosas terrenas: *"No porque seais indigno* —advierte— *sino porque es indigno de vos emplearos en tales cosas como quien debe ocuparse en otras más importantes"* [50].

Desde esa altura el juicio papal sobre los gobernantes no cae sobre sus legítimas obligaciones pero versa acerca de sus crímenes y prevaricaciones. El sucesor de Pedro es guía del pueblo cristiano, a él le corresponde señalar el camino del Reino. Las providencias materiales a lo largo de la ruta son faenas de los gobiernos temporales. El papa sólo interviene cuando el mal pastor político detiene o desvía el camino de su grey.

La mirada del apóstol está fija en la meta final. No se deja distraer por los negocios terrenos sino incidentalmente y en cuanto conviene a su misión sobrenatural.

Insiste en aconsejar la firmeza del propósito espiritual porque comprende las miserias del tiempo. El oficio pontifical está cargado de preocupaciones extrañas a su índole y es difícil rehuir sus reclamos. Esta sobrecarga de preocupaciones temporales hace más necesario el cultivo de la piedad y la meditación teológica.

En este tema, el gran maestro de la espiritualidad cristiana se detiene con deleite. No existe buena autoridad si no se domina la concupiscencia ni se pone orden en el dinamismo de la vida moral.

[50] De la consideración, Cap. VI, Obras completas, Madrid, B.A.C., T. II, pág. 589.

Lección irrenunciable, fundada en un principio de certeza absoluta: nadie puede dar lo que no tiene. La autoridad, la paz y el orden en el ejercicio del gobierno nacen de un alma bien dirigida. Sin clara visión del fin perseguido no hay conducción propiamente dicha. Cuando el propósito orientador de la acción es un bien espiritual, sólo puede ser percibido por un hombre que lleve una intensa vida interior.

Admite la existencia de muchos y graves errores en la conducta de papas anteriores. Previene a Eugenio III contra la reiteración rutinaria de algunas faltas, aconsejándole el sosiego meditativo para lograr acuidad espiritual en la percepción de los asuntos humanos.

"El fraude, el engaño, la violencia han extendido su poder sobre la tierra. Los calumniadores son muchos, los defensores de la inocencia raros; en todas partes los poderosos oprimen a los pobres. No podemos faltar a los oprimidos. No podemos negar la justicia a los que padecen injurias' [51].

Habla a continuación de la ofensiva proliferación de negocios en torno al trono de San Pedro y pide al nuevo papa se arme contra todo ese descaro disponiendo su ánimo para castigar las prevaricaciones.

"También vos tenéis látigo. Teman los banqueros. Escondan de vuestros ojos su dinero, sabiendo que estáis más dispuesto a tirárselo que a recibirlo. Haciendo esto cuidadosa y constantemente ganaréis muchos haciendo que tomen empleos más honestos" [52].

Distingue luego la consideración de la contemplación y destaca la índole indagadora de la primera señalando los tres puntos principales de su desarrollo metódico. A continuación examina cual debe ser el empleo de los superiores de la Iglesia y pone ante los ojos del papa la humildad de su condición personal junto a la excelsitud de su oficio. No se trata de dominar ni de dar pábulo al orgullo. Seguro de la indignidad individual se tratará de satisfacer el mandato divino con toda la confianza puesta en su gracia.

[51] Ibídem, Cap. X, T. II, pág. 594.
[52] Ibídem, Cap. XI, pág. 595.

El sumo pontificado es un atalaya y desde allí se debe vigilar con solicitud a todas las iglesias de la cristiandad. Oficio, y duro, no prebenda. Si con él se han recibido riquezas no es para gozarlas sino para usarlas de tal modo que no se encuentre complacencia en su administración: *"Os apropiáis estas cosas, mas no como heredero del apóstol, pues él no puede daros lo que no tuvo. Lo que tuvo eso os da: la solicitud, como os he dicho, sobre las Iglesias"* [53].

Hoy es un tópico oficialista hablar de servicio, y sale a colación bajo cualquier pretexto para cubrir un mundo de intereses mezquinos. Sería inocente pensar en una sociedad cristiana habitada exclusivamente por santos e íntimamente movida por acendrada caridad. Pero no podemos desechar la vigencia cabal de auténticos ideales de vida sostenidos por la fe. La existencia monástica fue lo bastante concurrida para proveernos con un ejemplo concreto de un modo de vivir totalmente volcado al servicio religioso. Bernardo piensa en el oficio papal como un acto perpetuo de servicio. La fórmula para designarlo, *servus servorum*, no carecía de realidad. *"Éste es el modelo de los apóstoles, se prohíbe la dominación y se intima el servicio; el cual se hace más recomendable con el ejemplo del mismo legislador, quien seguidamente dice: estoy en medio de vosotros como quien sirve"* [54].

El sumo pontífice está para servir a Dios, pero no como el monje por medio de la contemplación, sino por la acción. Debe movilizar sus armas espirituales *"para atar a los reyes con grillos y poner esposas en las manos a los grandes"*. Para reyes y grandes los preceptos de la Iglesia son como cadenas impuestas para evitar el crecimiento desmesurado del poder.

El papa está puesto sobre toda potestad para exigir de ellas el cumplimiento de sus deberes cristianos. Éste es el servicio más importante de su autoridad y por él la cristiandad es un cuerpo movido por una sola alma. Eso mismo que Carlos el Grande llamaba *"unanimitas"*.

[53] Ibídem, pág. 603.
[54] Ibídem, pág. 604.

No es pequeña la heredad del apóstol. Las palabras de Cristo se extienden al orbe: *"Id por todo el mundo y predicad el* EVANGELIO *a toda criatura"*. Bernardo precisa con vigor el carácter de la herencia: no se trata, como vimos, de posesión, de dominio. Se trata de solicitud y cuidado: *"Del mismo modo presidid sobre el mundo para proveer lo conveniente, para inspirarle el bien, para mirar por sus derechos, para guardarle. Presidid para serle útil, presidid como siervo fiel y prudente a quien constituyó el Señor sobre su familia"*[55].

La cristiandad es una pluralidad de naciones que admiten todas un solo conductor espiritual: el papa. Éste no preside una sociedad política. No tiene la potestad imperial. Se limita a señalar el camino del Reino y usa de su poder para apartar los obstáculos que se oponen a su realización esjatológica.

Cister tuvo una organización monástica de cuño aristocrático comparada con la estructura monárquica de Cluny. Bernardo fue excelente hijo de su orden y de su época. Esto explica por qué razón, luego de considerar las prerrogativas pontificias, recuerda al papa la necesidad de respetar y hacer valer las otras jerarquías eclesiásticas. No conviene usurpar las potestades intermedias con el pretexto de unificar el comando. Alega tres razones en sostén de esa conducta: licitud, decencia y buena conducción.

El pensamiento político cristiano, sin descuidar jamás la legalidad, colocó sobre el orden jurídico la integridad del orden moral. Se preocupó denodadamente por la decencia, porque pensó que el hombre interior es fuente de acción social y sin armonía en el alma no hay paz en las relaciones humanas, aunque se posea la mejor policía del mundo. Sostuvo también la necesidad de fortalecer el sentimiento de responsabilidad personal en las respectivas actividades. Pensó conveniente dejar libradas al fuero íntimo las decisiones fundamentales de un cargo importante. Muchos errores atribuibles a la libertad personal pueden ser evitados por la precisión de un bien

55 Ibídem, págs. 617-8.

montado aparato de gobierno, pero el automatismo de esta solución moderna destruye la iniciativa, el honor y la independencia personal. El pensamiento cristiano no auspició un optimismo memo respecto a la bondad natural del hombre, pero con la confianza puesta en la gracia de Dios le abrió un crédito amplio a su sentido de responsabilidad. El mundo moderno babea permanentemente un beato optimismo, pero reemplaza la libertad de decisión por la providencia mecánica de su estatolatría.

Esto explica por qué la Edad Media conoció un orden de libertades, inconcebible para nuestra mentalidad formada en las normas del Estado policial.

3. De los obispos y prelados

Las consideraciones sobre el oficio papal valen por eminencia para los obispos. Un hombre ofrecido al Señor debe cuidar prolijamente su vida interior y conservar así la virtud apostólica. El obispo, a quien corresponde la potestad apostólica, tiene la obligación de alcanzar el pleno desarrollo de sus virtudes naturales y teologales. No escapan a la sagacidad de Bernardo los peligros a que están expuestos los altos jerarcas de la Iglesia. Si sufre tentaciones un monje en la paz retirada de un monasterio, cuántas ha de padecer quien se encuentra al frente de una diócesis y en medio de las querellas, los pleitos y las incidencias corruptoras del mundo.

Las virtudes sobrenaturales constituyen un organismo espiritual alimentado en la meditación de las cosas de Dios mas sostenido en el activo comercio de la caridad. Sin el apoyo de los hermanos en la fe, sin su asistencia permanente, es difícil perseverar en un esfuerzo heroico. El obispo necesita buenos consejeros capaces de hacerle ver las acechanzas de su cargo.

Bernardo establece categóricamente la obligación de una conducta intachable frente a los sobornos y seducciones del mundo. Durante la Edad Media el estatuto social del obispo colindaba con las más altas prelacías. Esta situación lo hacía sensible a los halagos del siglo y peligraba zozobrar en ellos, cuanto más humilde la cuna

de donde provenía. Bernardo observa todos estos escollos y no puede callar la existencia de prelados mejor dispuestos para con el mundo que para con Dios.

La pureza de corazón consiste en buscar la gloria de Dios y el provecho espiritual del prójimo. El obispo debe tener en cuenta ambos aspectos de su misión para cumplir bien con las exigencias del oficio y honrar la etimología de su nombre. Bernardo hace un juego erudito con el término pontífice: el que hace el puente entre Dios y el hombre.

El tratado sobre las costumbres y oficios de los obispos es una larga carta dirigida al arzobispo de Sens. Dentro de varias consideraciones de carácter general, muy valiosas para hacerse una idea del papel desempeñado por los obispos en la conducción del pueblo cristiano a su fin sobrenatural, hay una serie de admoniciones *ad hominem*, particularmente dirigidas al obispo de Sens.

Bernardo habla sin tapujos y con la tremenda libertad del hombre de Dios. Con espontánea naturalidad se coloca en un plano teológico de donde mide las exigencias del oficio episcopal. Su patrón no es menos riguroso que el empleado para apreciar la dignidad papal.

4. De los monjes

Toda la obra de San Bernardo es una apología de la vida monástica. Con el propósito de ofrecer un resumen ordenado, presentamos el tema conforme a una exposición fundada en cuatro trabajos. El primero es un largo sermón predicado en 1140 a los estudiantes de París donde examina la conversión del apetito humano hacia Dios. El segundo es su famoso tratado SOBRE EL AMOR DE DIOS dirigido al cardenal Haimerio y que tiene la forma de una larga epístola. El tercero, escrito en 1143 y con un prólogo a los monjes de Chartres, versa sobre el precepto y la dispensa. El cuarto es conocido con el título de APOLOGÍA y fue escrito con anterioridad a los otros, en 1123, y procura poner un poco de orden respecto a su actitud con los monjes de Cluny no siempre bien interpretada por causa de sus apasionados cargos.

Los cuatro trabajos, en el orden observado por la edición española de sus obras, ofrecen una imagen clara de la vida cristiana en general y de la religiosa en particular, tal como la concebía este gran doctor del siglo XII.

Mucha tinta corre en las lapiceras de los clérigos a la moda para dar una interpretación *revolucionaria* del cristianismo. Sin lugar a dudas se imponen algunas analogías entre la sociedad engendrada por la revolución y el mundo cristiano. La más importante quizá sea la impuesta por la necesidad del apostolado. En ambos procesos históricos hay una forma de vida decisiva y paradigmática sostenida por una minoría dispuesta a conducir el movimiento. En la cristiandad fueron los clérigos en general y particularmente los monjes los encargados de ofrecer el modelo humano conforme al cual debía ajustarse, en la medida de lo posible, la existencia de los seglares.

El cristiano es el hombre a quien Dios llama para constituir su Reino. El revolucionario es la versión laica, naturalizada, de este llamado. La vocación es sentida con énfasis especial por quien asume la responsabilidad de cuidar por su salvación y la de los otros.

Misteriosa es la voz del Señor y tarea difícil discernir las fases del desarrollo espiritual. Se hace necesaria una permanente vigilancia sobre los sentidos y una constante atención puesta en corregir el tumulto de las pasiones para percibir su llamado.

"Entre tanto, oyendo el hombre la voz del Señor: Volved al corazón y hallando tan grandes fealdades en su aposento interior, procura considerar con atención una por una, todas sus cosas, y explora con curiosa diligencia por dónde pudieron entrar estas abominaciones" [56].

La conversión significa, fundamentalmente, un giro de la fuerza espiritual hacia Dios. No es posible entender su realidad psicológica fuera del cristianismo. Una idea del hombre caído en el pecado original y rescatado por la pasión y muerte de Cristo le sirve de fundamento antropológico y religioso. No hay conversión sin caída previa.

[56] Sobre la conversión, Cap. V, op. cit., T. II, pág. 716.

¿Quién podría comprender la necesidad del giro interior de la voluntad humana hacia Dios si la primera prevaricación no la hubiera apartado de Él?

Todo el cristianismo reside en la conversión. No sería posible pensar en una sociedad cristiana sin esta radical orientación del apetito. Los hombres llamados al servicio de Dios deben dar el ejemplo y servir de guías a todos los otros.

La voluntad es inducida a querer las cosas celestiales mediante un delicado trabajo espiritual. Cuando el hombre se ha habituado a apartar de sí los deleites y las pasiones inferiores, el alma comienza a percibir *"el lugar del admirable tabernáculo"*.

Un lenguaje transido de metáforas bíblicas no hace fácil el camino por los libros de San Bernardo. Nos gustaría una descripción más psicológica de la experiencia mística, pero debemos conformarnos con el idioma poético de la época y advertir en él las etapas de un itinerario de perfección religiosa.

"No penséis —nos advierte— *que es un lugar corporal este paraíso de las delicias interiores. No se penetra con los pies en este huerto, sino con los efectos... Allí se gustan anticipadamente, en el ansia de los deseos, las incomparables delicias de la caridad"* [57].

¿Se puede conducir a los hombres hacia el Reino de Dios si no se pregusta su realidad en la mística anticipación de la experiencia interior?

En las cosas terrenas —dirá Bernardo— no hay saciedad. El fastidio, la hartura y la envidia acompañan al gozo del mundo como un cortejo de ignominia. La vida espiritual crece con la experiencia y el ejercicio de la virtud.

No es tarea fácil comprobarlo porque la prueba exige el esfuerzo de la conversión. Cuando se ha apartado el apetito de su tentación obsesiva comienza el duro camino del aprendizaje. Un corto tratado de teología ascética para uso de clérigos sucede a estas reflexiones. Bernardo nos mete en los entresijos de una educación cuyo

[57] Ibídem, T. XIII, 25, op. cit., pág. 728.

valor pedagógico hemos olvidado y que a veces pretendemos redescubrir con modestas incursiones en la técnica yoga.

El servicio impone sacrificios y éstos no son aceptables si el alma no encuentra en ellos complacencias superiores. Bernardo llama bienaventurados a los que obran la paz y la realizan en sus relaciones con los otros. No pueden obrar pacíficamente los desasosegados, los inconstantes, los avarientos y duros de corazón.

Se repite la eterna lección del cristianismo: sin orden interior no puede haber orden político y no hay orden interior sin recta disposición del dinamismo moral. Donde no predomina el amor de Dios, gobierna la concupiscencia.

Bernardo trata de responder a la pregunta: ¿Por qué debe ser amado Dios? Su respuesta ofrece dos aspectos: uno inmediato nacido de sus propias palabras, otro mediato inspirado por el contexto doctrinal.

Omitimos el primero de ellos porque, aunque más cercano a la letra, sería difícil de entender para un hombre decididamente impermeable a la gracia y con poco gusto por la lengua religiosa.

Limitaremos nuestro esfuerzo a señalar la respuesta que nace de su doctrina y trataremos de hacerlo en un idioma algo menos extraño a los usos de la época.

El hombre ha sido hecho a semejanza de Dios. La similitud es raíz de la espiritualidad de tal modo que las funciones intelectuales del hombre son el camino natural del ascenso hasta Dios. Ascender a Dios —decía Agustín— es entrar en el ámbito de la semejanza. Para que el sendero quede expedito conviene purificar el alma espiritual de toda influencia sensible: apetitos, imágenes, sensaciones, recuerdos, para intensificar así el parecido con la fuente creadora.

Cuando la mirada del espíritu triunfa de sus cadenas corporales se hace diáfana para percibir una realidad más intensa y pura.

Este acercamiento no es mero ejercicio de la razón y mucho menos se trata de conjugar palabras teológicas y hallar su correspondencia semántica. Es una experien-

cia existencial, una conquista de la propia vida alcanzada en una serie progresiva de iluminaciones interiores. Como fruto de este ejercicio, de esta intensificación de la semejanza, se advierte la presencia de Dios en el fondo del alma. Parece ser —y nos arrimamos a este atisbo con curiosidad de profano— que la visión de Dios y el descubrimiento de la propia realidad son la obra de un mismo acto.

Altura ardua de alcanzar, pero luego de lograda permite una observación del mundo desde su ángulo más adecuado. Esto explica la serena seguridad del místico en la exactitud de su punto de vista y aquel excelso desdén con que considera las apreciaciones meramente humanas del orden real. Allí advierte también el carácter ilusorio de las esperanzas forjadas en la caducidad y la quimérica insensatez de correr tras las sombras del ser. En esa situación, el nivel de la consideración intelectual coincide con la pureza moral conquistada: no se puede contemplar la verdad si el ojo del alma no es puro.

Bernardo habla del precepto y la dispensa a propósito de un tratado dirigido especialmente a los monjes de Chartres. Se extiende sobre las exigencias de la obediencia monástica, pero sus reflexiones sirven perfectamente para una consideración sobre la prudencia política obediencial. Cuando se está legítimamente bajo una potestad la obediencia se impone como obligación ineludible pero, afirma Bernardo, *"mi superior no me estorbe cumplir lo que he prometido. No exija de mí más de lo que he prometido. No añada más a mis votos sin mi consentimiento, no les quite nada sin una evidente necesidad"* [58].

La sociedad cristiana, aun en aquellas comunidades donde se ha hecho voto especial de obediencia, es comunidad de hombres libres. La obediencia es virtud social por antonomasia. Sin ella el conjunto comunitario carece de armonía y no podría lograrse el bien común. Pero no es la virtud guía de todas las otras ni puede sustituir el juicio personal de la conciencia. La orden del supe-

[58] DEL PRECEPTO Y DE LA DISPENSA, V, 11, op. cit., pág. 786.

rior termina donde comienza mi albedrío y allí donde formulo un juicio de valor capaz de determinar mi acción.

La cristiandad fue un orden social formado bajo la dirección espiritual de la Iglesia. La obediencia de los súbditos a las legítimas autoridades se hacía conforme a las prelacías establecidas por Cristo. En esta doctrina se encierra una de esas verdades tan díficiles de alcanzar para la mentalidad moderna: el santo es el profeta de Dios, el hombre transparente al mandato del Espíritu Santo y sometido a sus delicadas indicaciones. Por eso hasta los papas y los emperadores plegaban ante él sus rodillas y obedecían su palabra.

En la economía normal del orden, los fieles estaban sometidos al obispo y éste al papa de Roma y el papa a Cristo. La obediencia tiene el límite señalado por la potestad de Cristo. El papa no puede mandar contra la integridad de la Iglesia, ni poner detrimento a las verdades sostenidas por las Escrituras y el santo magisterio.

5. De la nueva milicia

Habiéndose fundado en 1118 la orden religiosomilitar de los templarios, Bernardo escribió para ella una suerte de apología a pedido del primer gran maestro Hugo de Paganis. No es arbitrario ver en este trabajo del abad de Claraval el pensamiento cristiano sobre el ejercicio de las armas. El hijo del caballero Tescelin de Fontaines no negaba las virtudes de su raza militar y consideraba perfectamente digno de un cristiano combatir contra los enemigos de la fe con instrumentos de guerra.

No se escandaliza de que los hombres lleven combate unos contra otros, ni que se resista generosamente a un enemigo corporal con las armas propias del cuerpo. Tampoco le parece raro la existencia de luchadores espirituales en guerra contra las pasiones, los vicios y los demonios. Pero llama su atención y le parece cosa propia de la época la formación de una orden militar dispuesta a combatir el buen combate sobre ambos frentes al mismo tiempo.

"Ciertamente —dice— *este soldado es intrépido y está seguro por todas partes. Su espíritu se halla armado del casquete de la fe, igual que su cuerpo le la coraza de hierro. Fortalecido con estas dos suertes de armas, no teme ni a los demonios, ni a los hombres"* [59].

Cuando el soldado combate exclusivamente por motivos temporales, su alma está tan expuesta como su cuerpo y debe temer la doble muerte que le espera por la injusticia de su causa.

"Si la causa de aquel que pelea es justa, su éxito no puede ser malo, así como el fin no puede ser bueno si es defectuoso su motivo y torcida su intención. Si, con la voluntad de matar a tu enemigo, tu mismo quedas tendido, mueres haciéndote homicida; y, si quedas vencedor y haces perecer a tu contrario con el designio de triunfar de él y vengarte, vives homicida. Pues ya mueras, ya vivas, ya seas victorioso o vencido, de ningún modo te es ventajoso ser homicida" [60].

La milicia secular, sin contenido espiritual en sus designios, pertenece a la malignidad del siglo. Bernardo aprovecha la oportunidad para llevar una carga cerrada contra las costumbres militares de la época. Se burla de las largas cabelleras y hace escarnio de los uniformes fastuosos, pensados para pavonearse y no para pelear.

En el elogio de los nuevos caballeros de Cristo señala el propósito sobrenatural del combate. La justicia de su lucha da sentido religioso a su victoria y abre las puertas del paraíso para los muertos en la pelea.

No considera bueno dar muerte a los enemigos de la fe si éstos no se mueven contra ella, pero piensa que es más justo llevarles guerra y no aguantar sus injurias, sus presiones y sus violencias. *"Es más justo combatirles ahora y no sufrir siempre la dominación de los pecadores sobre la cabeza de los justos..."* [61].

[59] De la excelencia de la nueva milicia, op. cit., I, 1, pág. 854.

[60] Ibídem.

[61] Ibídem, III, 5, op. cit., pág. 858.

Se levanta contra los pacifistas a toda costa, con argumentos extraídos de los EVANGELIOS. Cristo honró el oficio del soldado y jamás dijo nada contrario al ejercicio de las armas: *"Dispersen, pues, y disipen con seguridad a los infieles que buscan la guerra y sean exterminados aquellos que nos conturban continuamente y arrojados de la ciudad del Salvador todos los impíos que cometen la iniquidad y anhelan robar los inestimables tesoros del pueblo cristiano"* [62].

Se extiende luego sobre los lugares santos propuestos a la custodia de la nueva milicia y exalta en todos ellos la presencia del Señor. Una lección clara surge de su apología. El cristiano tiene el deber de defender el patrimonio espiritual de su credo con las armas en la mano y cuando ejerce el oficio que honrara el rey David, debe hacerlo con seriedad romana y llevar el combate por la verdadera justicia con valor sin mengua.

Pese a ser Bernardo uno de los doctores más angélicos por su inspiración, no hallamos en él ningún pecado de angelismo ante las problemas del mundo y nada de ese pacifismo borreguil que tanto se le reprocha al cristianismo por parte de los pensadores influidos por Nietzsche. Las épocas fuertes de la Iglesia han sido tiempos de hierro y no de manteca.

Respecto a la doctrina de Cristo, todos los errores existentes dependen de una interpretación naturalista. Se lo vea como una enseñanza de inspiración judía o como un cuerpo de pensamiento influidos por el espíritu griego bajo una estructura jurídica romana, se trata siempre de dar una interpretación fundada en una realidad sociocultural. Para el cristiano el cristianismo no es un fenómeno de cultura, aunque toda una sociedad se haya fundado sobre él.

6. Del gobierno de los príncipes

Reducida a sus líneas principales la teoría política cristiana es una sola y está totalmente deducida de las exi-

[62] Ibídem, III, 5.

gencias de la fe. El hombre ha sido creado por Dios para servirlo y de esta manera salvar su alma, para nada más.

En el claro dibujo de esta afirmación dogmática está contenido el papel de los gobiernos temporales: deben servir a la Iglesia para que ésta pueda realizar su obra salvadora.

Son poderes comisionados y extraen su carácter cristiano de la subordinación al fin señalado por la Iglesia. Bernardo no se ocupó de exponer esta doctrina en un tratado especial, pero hay claras referencias a ella en todos los trabajos donde, aleatoriamente, trata del gobierno de las cosas temporales. En la epístola a Conrado, rey de los romanos, ensaya un resumen breve y feliz.

El reino y el sacerdocio coinciden en Cristo Jesús porque en él se dan, eminentemente, ambos títulos. El apoyo escriturario lo encuentra en la mezcla de las estirpes cuya sangre llevó Cristo: Leví y Judá. Él las confederó en su cuerpo y, al asumir la jefatura del pueblo cristiano, las sostuvo con su presencia mística: *"Por tanto lo que Dios unió no lo separe el hombre. Mas bien lo que determinó la autoridad divina procure ponerlo en práctica la voluntad humana y únanse los ánimos en la unidad de la institución"* [63].

La Iglesia, perseguida por ambiciones de los poderes terrenos, debe ser liberada por quien tiene la espada del gobierno temporal y se dice a sí mismo cristiano. Como príncipe debe defender la corona, como cristiano debe poner su espada al servicio de la fe.

En otra carta, escrita a los habitantes de Milán, se refiere a la supremacía de la Iglesia Romana puesta por Cristo a la cabeza de las otras Iglesias: *"Quien resiste a este poder resiste al orden querido por Dios. . ."* [64]. Se trata de la potestad eclesiástica, pero su dominio espiritual se extiende a los príncipes cristianos puestos por Dios a la cabeza de sus respectivos pueblos.

[63] *A Conrado*, 1.

[64] PATROLOGÍA LATINA, T. CLXXXII.

Más explícitamente señala esta dependencia en el tratado SOBRE LA CONSIDERACIÓN cuando recuerda al papa Eugenio la amonestación del Señor a Pedro: *"Vuelve tu espada a la vaina"*.

La espada es instrumento de gobierno y el Señor no hubiera ordenado a Pedro envainar su espada, si la espada no hubiese sido suya: *"Vuestra es pues ella también* —le escribe a Eugenio—, *y debe ser desenvainada, quizá, por vuestra insinuación pero no por vuestra mano"*.

El lenguaje de las espadas, aunque metafórico, revela una doctrina clara. La Iglesia posee ambas potestades: la espiritual y la temporal. Ejerce la primera como cometido específico y entrega el poder temporal a los reyes para que éstos lo ejerzan en su nombre y bajo su vigilancia severa.

"Una y otra espada... son de la Iglesia. La temporal debe esgrimirse para la Iglesia y la espiritual por la Iglesia. La espiritual por la mano del sacerdote, la temporal por el soldado, pero a la insinuación del sacerdote y al mandato del rey" [65].

El mismo concepto y casi con las mismas palabras se repite en la epístola que lleva el número 256 en la PATROLOGÍA LATINA de Migne.

Bernardo no hubiera sido el hombre más significativo de su tiempo, si entre su prédica y su acción espiritual sobre los grandes del mundo hubiese habido un abismo insalvable. El ardor místico puesto en su obra sacerdotal lo volcó en la predicación de las cruzadas. El Occidente entero cayó bajo la sugestión directa de su palabra y toda la cristiandad se puso en movimiento impulsada por el verbo inspirado de su profeta.

Las cruzadas no tuvieron el éxito exterior de una empresa militar victoriosa, pero sellaron la unidad de los países occidentales y provocaron la eclosión de ese maravilloso siglo XIII con su tremenda luz espiritual y las nubes de sus oscuros presagios.

[65] DE CONSIDERATIONE, L. IV, C. 3-7, T. II, pág. 639.

PARTE SEGUNDA: *LA CRISTIANDAD Y LA SOCIEDAD POLÍTICA (I)*

Capítulo IV: *El papado hasta la reforma gregoriana*

1. Teocracia

El trabajo de escribir sobre la Edad Media para hombres formados en el espíritu de la revolución moderna se hace más pesado por la tarea supletoria de traducir el lenguaje cristiano a fórmulas nocionales inspiradas en una mentalidad diferente.

Hay un feliz instante, en el desarrollo de nuestra inteligencia, en que ciertas palabras resumen sintéticamente todo un vasto panorama de la historia. El término *totalidad,* en esa temprana edad, tenía para mí el poder mágico de darme una idea completa sobre la aptitud integradora del orbe cristiano. Lo había tomado de una poesía de Chesterton y parecía inventada especialmente para señalar la humana preocupación de dar adecuada respuesta a la problemática radical de la existencia.

"Una cosa importa —decía el poeta—: *todo. Lo demás es vanidad de vanidades".*

La importancia de la *totalidad* medieval no tenía un sentido cuantitativo y sin orden. La idea suponía, necesariamente, la visión de una ordenada distribución de partes integrantes y esto no podía ser sin la existencia precisa de un principio primero y único, cuya prelacía indiscutible graduaba y conformaba la colocación de todas las otras cosas.

Ese principio primero era, para la concepción cristiana del mundo, Dios. Pero no Dios como idea encontrada al cabo de una afanosa elaboración teórica, sino el Dios vivo de la revelación de Nuestro Señor Jesucristo. Ese Dios único que, en la persona de Jesús hombre, ha-

bía resumido sus designios sobre la humanidad, constituyendo un pueblo itinerante para llevarlo a la realización esjatológica del Reino.

Cristo, comienzo y coronación de la ciudad cristiana, era la clave para la interpretación de su historia y del carácter total, integrador, que tuvieron sus instituciones. Con el propósito de lanzar al comercio intelectual un término denotativo de las aspiraciones políticas medievales, se ha querido designar la aspiración a la totalidad de la ciudad cristiana con la palabra teocracia[66].

El vocablo tiene su valor y, si se lo toma con algunos recaudos, no es peor que otros para expresar ese impulso de orden total que alienta en el corazón de la vida cristiana.

Como todas las nociones políticas está impregnada de instancias helenísticas y surgió, con toda probabilidad, para designar un tipo de régimen político dominado por el estamento sacerdotal. El diccionario recoge la acepción etimológica del término: gobierno ejercido directamente por Dios a través de un profeta o de una potestad realizada por una casta conocedora, por vía de revelación, de los designios divinos.

El primer significado no corresponde a las pretensiones cristianas. Dios instituyó la Iglesia Católica para gobierno espiritual de su pueblo santo, pero no trató de sustituir con ella el imperio, ni dio a sus sacerdotes el poder político.

La enseñanza tradicional de la Iglesia, recogida en la boca del Señor, es clara respecto a la división de los poderes: dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.

La situación política señalada por la segunda acepción reclama una distinción: si se trata de un gobierno directamente ejercido por sacerdotes la sociedad cristiana conoció este régimen solamente en los estados pontificios. Con todo no se puede hablar de teocracia en sentido estricto, porque la distinción entre la tarea sacerdotal y la política seguía siendo válida. Un cristiano podía criticar

66 Marcel Pacaut, LA THÉOCRATIE, Paris, Aubier, 1957.

acerbamente los errores políticos de ese gobierno, sin caer bajo el anatema del poder espiritual. Una teocracia cabalmente tal hace sagrados todos sus actos administrativos. Ningún cristiano conocedor de la doctrina creía pecar contra la fe por erigirse en cuestionador de la administración papal. Dante, enemigo declarado del gobierno pontificio, no fue inculpado por el delito de herejía, pese a haber metido en el infierno a Bonifacio VIII y otros que pecaron contra la *"serva Italia, di dolore ostello..."*.

Si la palabra teocracia se limita a señalar la supremacía espiritual de la Iglesia sobre las naciones cristianas y el ejercicio de una potestad religiosa por encima de las autoridades civiles, el cristianismo fue una teocracia.

Pero no nos apuremos. Una noción usada para designar una forma de la soberanía política no puede ser trasladada a otro nivel de consideración sin alterar su contenido semántico. Si se llama teocracia a un régimen político, no se puede usar el mismo término para indicar la prelacía espiritual de la Iglesia.

Marcel Pacaut, para imponer su punto de vista, apela a la definición de soberanía dada por Bodino: *"la potestad de comandar y obligar sin poder ser comandado ni obligado por nadie sobre la tierra"*.

Admite el carácter abstracto de la definición y la necesidad de poner algunos límites a la posibilidad de su aplicación concreta. Luego de considerar una serie de argumentos capaces de ablandar su cuño lapidario, la usa para aclarar el sentido de la teocracia cristiana.

A mí me parece poco usable la definición de Bodino, en primer lugar porque esa idea de la soberanía no es cristiana y mal puede tener validez para una sociedad transida de instancias teológicas cristianas. Nadie, a no ser Dios mismo, se sintió en la Edad Media dueño de una potestad de esa naturaleza: el papa, porque la índole de su oficio lo erigía en custodio de un depósito teológico cuyo contenido no podía modificar a su arbitrio; el emperador o los príncipes, porque sus respectivos poderes estaban limitados por los usos, las costumbres, las leyes consuetudinarias, los privilegios personales y comunitarios y por los inalterables principios religiosos. Ambas po-

testades se ejercían en jurisdicciones distintas que se limitaban mutuamente.

Sólo se puede hablar de una teocracia cristiana si con ello se designa la existencia de una autoridad espiritual que juzgaba, desde su perspectiva propia, a los reyes y príncipes cristianos, cuando éstos se apartaban del cumplimiento de sus deberes morales y religiosos.

Recién en el siglo XIII Aegidio Romano expuso con rigidez racionalista una teoría política teocrática. Pero este teólogo católico era un mero teorizador sin efectiva influencia sobre el pensamiento práctico cristiano y con cierta inclinación a exagerar la autoridad de la Iglesia y extenderla a terrenos que ella misma nunca había reivindicado como suyos.

2. La autoridad eclesiástica en los siglos IX y X

La debilidad de los sucesores de Carlos el Grande y la tendencia al fraccionamiento político confirman, en alguna medida, el crecimiento de la autoridad de la Iglesia. Marcel Pacaut observa durante el reinado de Luis el Piadoso la aceleración de este proceso. Luis I de Francia, llamado el Piadoso, era hijo de Carlomagno y de Hildegarda. Nació en el 778 y sucedió a su padre en el trono en el 814. Desde ese año hasta el 840 fue rey de los francos y emperador de Occidente. Ésta es una manera de hablar, pues en realidad Carlomagno dejó a su hijo una herencia que éste no pudo recoger en toda su plenitud. No le faltaban a Luis condiciones personales, pero la figura impar de su padre había creado un reino a su medida y no a la de su hijo.

La muerte precoz de sus hermanos Pepino y Carlos convirtió a Luis, simple rey de Aquitania, en heredero de un inmenso territorio. Hizo lo posible por sostenerlo, pero más preocupado por las buenas costumbres que por la política se rodeó de clérigos y dio a su corte el aspecto de un convento.

"La concepción que Carlomagno se había hecho del poder secular era de base moral y religiosa: una autoridad temporal firme es necesaria a los sacerdotes y a los fieles

para asegurar las condiciones materiales de paz y orden convenientes a la salud de las almas. Este criterio dio al viejo emperador el derecho a vigilar la conducta del jefe de la Iglesia y a su misión temporal un propósito espiritual. En nombre de tal objetivo la Iglesia tenía cierta autoridad sobre el imperio. El papa aprovechará la ocasión para acrecentar su poder sobre un emperador un poco perdido en el cesaropapismo paternal" [67].

A esta pequeña insuficiencia de orden personal se suman las querellas iniciadas contra el nuevo emperador por sus tres hijos. Ambos elementos forman el contexto del drama de Luis el Piadoso.

En el año 817, cediendo a un habitual movimiento de debilidad, Luis reparte el imperio entre sus hijos, sin satisfacer con esta medida las crecientes exigencias de los tres príncipes. Instigados por clérigos ambiciosos y cada día más abundantes en las cercanías del poder, los príncipes vuelven a levantarse contra Luis y sumen el reino en el desorden de una reyerta caótica.

De esta situación de desmedro para la política imperial, salió favorecida la potestad del pontífice romano. Se libró de la vigilancia mantenida por Carlos el Grande con firme solicitud y obtuvo la libertad de la elección papal. El emperador ya no intervendría en ella y los príncipes serían notificados cuando el hecho estuviera consumado.

Los sínodos de ese período reafirman la autonomía papal, la primacía de lo espiritual sobre lo temporal, pero no niegan la independencia del poder imperial. Le reconocen una directa proveniencia de Dios, pero distinguen con precisión escolástica la *auctoritas* apostólica de la simple *potestas* imperial. La diferencia señalada está llena de reservas mentales y no es difícil percibir en ella el reconocimiento implícito de la primacía papal.

Luis el Piadoso muere en el año 840 y el imperio carolingio queda definitivamente dividido entre sus tres

[67] Emile Léonard, *L'empire franc d'Occident, L'orbe du Saint Empire,* HISTOIRE UNIVERSELLE, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1957, T. II, pág. 399.

hijos. El 14 de febrero del 843, luego de una prolongada guerra entre los herederos, el tratado de Verdún establece las bases territoriales de la división. Carlos recibe los países situados al oeste del Escalda, Mosa, Saona y Ródano, incluidas las marcas ibéricas. Luis, llamado el Germánico, los territorios situados a la derecha del Rin con la excepción del Arzobispado de Maguncia situado en su orilla izquierda y que también pasa a integrar la heredad de Luis. Lotario es conformado rey de esa imposibilidad geográfica llamada *Lotaringia* y, junto con sus inconvenientes geopolíticos, el título de emperador.

No vamos a seguir en sus pormenores históricos las vicisitudes de estos tres reinos, ni las querellas interiores de cada uno de ellos suscitados por nuevos fraccionamientos. Fue un clérigo lionés, conocido con el nombre del *diácono Floro,* quien resumió en versos latinos el epitafio al imperio desaparecido:

"Floruit egregium claro diademate regnum
princeps unus erat, populus quoque subditus unus,
...At nunc tantus apex tanto de culmine lapsus.
...Cunctorum teritur pedibus diademate nudus.
Perdidit imperii pariter nomenque decusque,
et regnum unitum concidet sorte triforme
induperator ibi postque jam nemo putatur.
Pro rege est regulus, pro regno fragmina regni" [68].

Los obispos trataron de mantener la unidad de estos reinos intensificando el valor de la fe. Defensores convencidos del imperio, los obispos tienen de él una idea incompatible con el antiguo concepto romano. Si algo sostiene la unidad de las naciones cristianas es la Iglesia. A ella

68 *"Floreció un reino ilustre con brillante diadema. Había un solo príncipe y el pueblo era un solo súbdito... Ahora tanta elevación caída de la cumbre, está a los pies de todos despojada de su corona. El príncipe perdió el nombre y el honor del imperio. El reino fue dividido en tres partes. Nadie podrá ser considerado jefe supremo. Donde hubo un rey, hay un reyezuelo, en lugar de un reino, pedazos de reino".*

le compete asignar la misión imperial y mantener la paz entre los diversos reinos.

La carta escrita por Agobardo de Lyon a Luis el Piadoso establece con sencilla claridad este nuevo criterio:

"Una misma fe ha sido enseñada por Dios, una misma esperanza expandida por el Espíritu Santo en el corazón de los creyentes, una misma caridad, una misma voluntad, un mismo deseo, una misma plegaria. Cualesquiera sean sus diversidades étnicas, de condición o de sexo... todos los hombres invocan un solo Padre...".

Para que la unidad querida por Dios sea posible, reclama a Luis el establecimiento de una misma legislación para todos los súbditos del imperio:

"Plegue a Dios Todopoderoso que bajo un solo rey los hombres sean gobernados por una misma ley. Esto aprovechará grandemente a la concordia de la ciudad de Dios y a la equidad entre los pueblos" [69].

Dos ideas son dignas de destacar en la carta de Agobardo de Lyon: la unidad del imperio es fundamentalmente religiosa. Conviene confirmarla con una legislación común.

La primera idea es de inspiración netamente cristiana y será retomada más adelante por otros tratadistas católicos. La segunda idea es opuesta a los usos de época, cuya legislación consuetudinaria refleja la variedad de una rica vida política regional. La tendencia fraccionadora del feudalismo acentuará este rasgo jurídico.

En un concilio realizado en París en el año 829, los obispos del imperio recuerdan la doctrina gelasiana de la distinción entre ambas potestades y ponen de relieve el carácter religioso de la realeza:

"Si el rey gobierna con piedad, justicia y misericordia, merece su título de rey. Si faltan estas cualidades no es rey, es un tirano.

"El ministerio real consiste especialmente en gobernar y regir el pueblo de Dios en la equidad y la justicia. Vigila y procura la paz y la concordia. Es el defensor de

[69] Migne, PATROLOGÍA LATINA, T. CIV, Col. 113 y ss. Ver Pacaut, LA THÉOCRATIE, Paris, Aubier, 1957, págs. 232-3.

las iglesias, de los sacerdotes, de las viudas, de los huérfanos y de todos los otros pobres e indigentes. Debe mostrarse terrible y vigilante para que no se produzcan injusticias. Si se produce alguna, no debe permitir a ninguno la esperanza de no ser descubierto o la audacia de reiterar su crimen. Que todos conozcan su diligencia para castigar... El rey debe saber que la causa por él defendida es la de Dios, y no la de los hombres, y a Dios debe dar cuenta de su ministerio en el día terrible del juicio"[70].

Existe una diferencia notable entre este documento y la carta de Agobardo de Lyon. Los obispos reconocen el poder real como algo querido por Dios para la conducción del pueblo cristiano, pero no reivindican para él la función legislativa. La nota moderna en el pensamiento de Agobardo está dada por su aspiración a la unificación del derecho establecido por el rey.

Hincmario, obispo de Reims, redactó una carta posteriormente firmada por todos los obispos de Carlos el Calvo y dirigida a Luis el Germánico para disuadirlo de sus pretensiones a usurpar las tierras de su hermano el rey Carlos. La carta asienta principios de doctrina y nos instruye sobre el pensamiento político de la época. Al mismo tiempo revela el propósito del clero de intervenir con armas espirituales y poner término a las querellas entre los descendientes de Luis el Piadoso. La Iglesia es partidaria de la unidad del imperio y confía en su fuerza moral para lograrla.

Tres puntos principales señala Pacaut en la carta de Hincmario de Reims:

a. Autoridad moral de la Iglesia y deber de los reyes:

"Los peores males que conoce la cristiandad son los que, con desprecio de todas las leyes divinas y humanas, los cristianos infligen a otros cristianos, los parientes a parientes, un rey cristiano a un rey cristiano... un hermano a su hermano. Cuidad para que vuestro palacio sea un lugar sagrado y no centro de sacrilegio... Con el pretexto de corregir un mal, no hagáis algo peor. La caridad

[70] Citado por Pacaut, op. cit., págs. 333-4.

os lleva a combatir a los paganos para librar a la Iglesia y el reino".

"Si el rey es cristiano y quiere reinar como Dios manda, debe escuchar el consejo de sus obispos".

b. La Iglesia tiene el poder de declarar legítimos aquí abajo los cambios extraordinarios decretados por la autoridad divina.

"Si Dios decide confiar a vuestras manos la causa y la salud de la Iglesia y el reino, nos emplearemos bajo vuestro gobierno para hacer aquello que más convenga con las disposiciones divinas. Dios puede traer felices conclusiones de un mal comienzo".

c. El rey es un personaje sagrado, los obispos no pueden hacer nada en su contra, pero declaran:

"Que el rey vea con qué respeto fue rodeado Saúl por Samuel... Los obispos ocupan el lugar de Samuel".

"Sabéis bien cómo ordenó actuar David contra aquellos que por adularlo pusieron sus manos sobre el ungido del Señor... Para el caso de que se ignorara, recordamos que los condenó a muerte. Quien levanta la mano sobre un ungido de Dios hiere al mismo Cristo, Señor de todos los ungidos y perece bajo el filo de la espada espiritual" [71].

Sería erróneo ver en estas amonestaciones dirigidas al rey, el simple deseo de meter baza en los actos de su gobierno temporal. Los obispos señalan los límites del poder y procuran establecer con precisión las fronteras de un orden querido por Dios y donde se gobierne conforme a sus mandatos y no según los profanos caprichos de uno, de muchos o de todos, que para el caso es lo mismo.

La visión paradigmática de este orden la hemos visto detenidamente en la primera parte del trabajo. Ahora examinamos los problemas generales de su realización concreta.

Hincmario de Reims escribió, en esta oportunidad por su propia cuenta, una larga carta al papa Adriano II en el año 870, para explicarle por qué razón rehusó excomulgar a Carlos el Calvo, negándose a un pedido expreso

[71] Citado por Pacaut, op. cit., pág. 234-5.

del mismo sumo pontífice. No sin altivez reclama la autonomía del arzobispado frente a Roma y pone de relieve el poder de los reyes. La carta prueba con suficiente claridad y no sin ninguna acritud la independencia de la potestad política respecto de la autoridad religiosa.

"Decimos que el pontífice puede atar y desatar de acuerdo con el mandato de Cristo a sus apóstoles. Los reyes responden: defended con vuestras plegarias el reino contra los normandos y otros asaltantes y no pidáis nuestra protección. Pero si queréis nuestra ayuda, así como nosotros necesitamos el apoyo de vuestra oración, no reclaméis luego nuestras pérdidas. Preguntad al señor papa que no puede ser al mismo tiempo obispo y rey y cuyos predecesores han dispuesto del orden eclesiástico pero no del estado que pertenece a los reyes. No se exija a los reyes intervenir contra agresiones provocadas lejos de sus reinos. Estos servicios no fueron impuestos a nuestros antepasados y nosotros no podemos soportarlos...

"Ellos dicen también que la historia enseña que los reinos terrestres son obtenidos por guerras, aumentados por las victorias y no por las excomuniones de papas y obispos... Ellos dicen: si el papa quiere paz, búsquela y no provoque querellas. Estamos convencidos que sólo por la paz se llega al reino de Dios.

"Respecto a los juramentos, perjurios y abusos de poder acerca de los cuales me escribís y de los conflictos existentes entre ellos, me dicen no son asuntos de vuestra competencia.

"Por estas razones, muy reverendo señor y padre, cuidad, según privilegio de vuestro cargo, de no hacernos tales sugestiones, pues de cumplirlas habría un gran escándalo entre la autoridad episcopal y la real, entre la Iglesia y el Estado. Escándalo difícil de apaciguar sin inconvenientes para la religión y sin detrimento para los asuntos eclesiásticos..." [72].

La historia de los sucesores de Luis el Piadoso no es, precisamente, una narración de sucesos triunfales. A los gloriosos antepasados fueron sucediendo, en gradación

[72] Citado por Pacaut, op. cit., págs. 235-6.

descendiente, figuras cada vez más mediocres. El azar de las herencias y reparticiones sucesivas del imperio hizo que la corona de Carlomagno se asentara en la débil cabeza de Carlos el Gordo, último sobreviviente de Luis el Bávaro.

Los partidarios de la unidad imperial se aprestaron a dar su apoyo, pero el pobre Gordo decepcionó a todo el mundo. Epiléptico, aplastado por las responsabilidades y carente de juicio político, rehuyó los actos fuertes de gobierno. Cuando París es sitiado por los normandos, en vez de salir a su encuentro y enfrentarlos en el campo de combate, negocia miserablemente con los invasores y se deshonra para siempre ante la cristiandad en armas. Los barones alemanes se reúnen en la dieta de Tribur y lo deponen por indigno.

Con este acto de fuerza se cierra el ciclo de la epopeya carolingia y comienza una nueva época.

Tres naciones, tres diferentes destinos políticos nacerán del viejo imperio caído: Francia, Alemania e Italia. Estos tres pueblos mezclaron su historia en una larga lucha, y lo que cada uno de ellos fue lo debió en parte al estímulo provocado por los conflictos con los otros.

La dieta de Tribur inauguró la existencia del *Reich* alemán. Este término no es caprichosa aplicación de una designación moderna a un suceso antiguo. La dieta alemana llevó el nombre oficial de *Reichstag* y la crónica más conocida de la época se llamó *Reichskronik*[73].

Ambas designaciones obedecían a una voluntad nacional de permanecer fieles al idioma germánico y rechazar, en los límites de lo posible, la influencia latina.

La reunión del *Reichstag* tuvo por misión nombrar emperador a Arnulfo de Carintia. Con este acto, los grandes feudales alemanes reivindicaban para ellos la voluntad política imperial. Pero entendían hacerlo a la germánica y no conforme a las viejas tradiciones romanas.

[73] Joseph Calmette, LE REICH ALLEMAND AU MOYEN AGE, Paris, Payot, 1951.

La Galia siguió una evolución distinta. Lejos de unirse, sus barones se separaron y constituyeron diferentes reinos: Francia, Borgoña, Aquitania, etcétera.

El pequeño señorío de los primeros Capetos, llamado Francia, fue adquiriendo día a día mayor prestigio y solidez política. Comenzó a extenderse hacia Flandes, luego anexó la Lorena, más tarde la Normandía y paulatinamente todas las tierras que consideró, con razón, tierras francesas[74].

Italia tuvo el mérito, muy poco envidiado, de ser el campo de ensayo de todos los regímenes políticos que pudieron suceder al imperio. Esta situación, no necesariamente impuesta por su geografía, dio a la historia peninsular una fuerza creadora y una variedad sólo contrariada por la final debilidad militar frente al imperio germánico y al creciente reino de Francia.

En medio de este nudo de potencias militares fraccionadas y en perpetua vigilia de armas, la Iglesia padece el largo asedio de todas las ambiciones en pugna. La nobleza romana considera el trono de San Pedro *cosa nostra* y logra coronar como papas algunos testaferros de su elenco, apenas aceptables como personas privadas. Personajes anodinos, mediocres o decididamente malos que juegan como pueden el papel de reyes pontífices en el movido escenario de la política.

Toda la cristiandad padece una situación similar a la del siglo VIII, cuando las huestes del profeta le pusieron sitio. Los piratas nórdicos asolan las costas normandas y llegan hasta París por el Sena. Los sarracenos avanzan por el sur y asoman sus turbantes sobre los Pirineos. El litoral de Italia sufre los ataques de los piratas musulmanes y España es una larga, encarnizada batalla entre árabes, moros y cristianos. Europa occidental está nuevamente sitiada por los enemigos y la unidad del imperio, un viejo sueño perdido en la reyerta.

La resistencia al caos se hace local. Proliferan pequeños poderes regionales para defender sus territorios como

[74] Jacques Bainville, HISTOIRE DES DEUX PEUPLES, Paris, Fayard, 1927.

pueden y cada uno de ellos se recorta un girón de reino en los países defendidos.

El mundo feudal se afianza en el desorden y de esta debilidad hace su fuerza. La pérdida de la unidad política imperial suscita las responsabilidades locales. Los hombres de armas se hacen más altivos, más autónomos e independientes. Una vida personal noble compensa la mayor eficiencia de las oficinas burocráticas y la palabra empeñada comienza a sustituir a los documentos.

Advertimos la fragilidad de estas afirmaciones y la precaria seguridad creada por lazos tan poco firmes, pero la dureza misma de la vida medieval explica lealtades y fidelidades entre los hombres que épocas más felices no logran obtener.

Físicamente muerta, la epopeya carolingia resucita en los ideales caballerescos del siglo X y llena con su color las cortes de los barones. La nobleza militar se convierte definitivamente al cristianismo y mientras una parte de sus hijos enaltece el oficio de las armas, la otra llena los conventos de Cluny y Cister con el vigor de sus nobles virtudes.

Capítulo V: *El Santo Imperio Romano Germánico de Occidente (I)*

1. La idea imperial

M. Robert Folz ha dedicado a la idea del imperio en Occidente un trabajo claro y preciso donde recoge los datos esenciales del tema. Comprende las dificultades ofrecidas por un estudio de esta naturaleza cuya causa es la fecunda movilidad de la historia occidental.

La idea del imperio, a pesar de los cambios, ha mantenido una unidad esencial, pero no sin sufrir las incidencias de las transformaciones históricas y sobreviviendo en medio de las alteraciones sociales con notables modificaciones en su contexto nocional.

Pagano en su primer encuentro con la Iglesia, el imperio conserva gran parte de su estructura antigua en su modalidad bizantina. Profundamente conmovido por los caudillos bárbaros, surge nuevamente en Occidente impregnado de universalismo religioso.

Su historia, a partir del siglo V, es más la de un ideal político que la de una realidad. Ideal pleno de energías culturales, nunca realizado, pero jamás muerto. Brota en cada encrucijada del destino de Occidente saturado con las impulsiones mesiánicas transformadas: Roma en primer lugar como urbe del mundo helenístico y luego como cabeza de la Iglesia universal; el mundo germánico en sus variedades austro-húngaras o prusianas, Bizancio, Moscú o París como centro de impulsión revolucionaria bajo la égida napoleónica, nuevamente Moscú como cabeza de la revolución mundial comunista. Ha conocido todos los avatares de un proceso social multiforme sin perder su propósito esencial de una unificación política del mundo. Bajo el signo de Cristo o profanamente vuelto

contra la Iglesia en la asunción de una religión laica, la idea imperial está íntimamente ligada al misterio cristiano.

Desde el nacimiento lo está a la suerte de Roma. Esto no significa señalar a Roma como creadora del concepto. Cuando la urbe latina tomó conciencia clara de su papel en la historia, la expansión cultural de la Hélade en la cuenca del Mediterráneo era un hecho cumplido. Roma creció en un ámbito saturado de ideas griegas y tomó de él todo aquello que coincidía con las profundas inclinaciones de su alma secreta.

Polibio, el más romano de los historiadores griegos, ha sido el primero en dar expresión a este anhelo del mundo espiritual romano.

Roma, en la visión profética del general historiador, revela el designio providencial de ponerse a la cabeza de toda la *oikumene*.

"*La reflexión filosófica de Polibio* —escribe Grimal— *hallaba una verdadera armonía preestablecida entre sus concepciones más audaces y las evidencias más instintivas de la tradición romana. Daba certeza constatar que las verdades de la fe romana eran susceptibles de ser teóricamente confirmadas. En una palabra: los sueños de los filósofos del período helenístico justificaban las victorias y la política de Roma*" [75].

Honda aspiración religiosa romana o *eidos* político recogido en la mitología griega y a medias realizado en la epopeya de Alejandro, la idea imperial toma cuerpo y conciencia en la empresa política de la ciudad del Lacio y desposa su historia secular acomodándose a todas sus situaciones.

Jerónimo Carcopino coincide en lo esencial con la opinión de Grimal. Ve en la liga de Delos encabezada por Atenas un antecedente remoto del imperio frustrado por el predominio de un excesivo apego político a los límites de la polis ática. También para él, la epopeya de Alejandro Magno señala la segunda etapa de este proceso, ma-

[75] Pierre Grimal, LE SIÈCLE DES SCIPIONS, Paris, Aubier, 1953, pág. 140.

lograda, en su opinión, por la adhesión exclusiva a las dos razas en conflicto: helenos y persas.

"El pueblo romano es entonces el primero que desplegó su poder —imperium— sobre la totalidad de los pueblos organizados junto a él y que, valido de su éxito, reivindicó como una misión providencial el derecho de mandar sobre los demás. El imperio de los romanos implica la única dominación universal que nuestro mundo haya conocido, y el imperialismo de los romanos consiste en la serie discontinua de las tendencias que éstos manifestaban para alcanzar, mantener y consagrar tal dominación" [76].

El dominio de Roma no se extendió a toda la *oikumene,* aun reducida al concepto que del mundo habitado tenían los helenos. La pretensión universal se refiere a una tendencia adscripta a la idea de imperio. Este universalismo ideal es el que debemos examinar para comprender el origen y la significación del imperio.

2. Origen helénico de la idea

Folz la considera una idea helénica y reduce su examen a dos niveles: uno especulativo filosófico y religioso y otro práctico de carácter político.

Sin desdeñar su aporte y tomando bien en cuenta su esquema analítico, creo conveniente distinguir el plano religioso y el filosófico. En lo referente al aspecto religioso de la idea imperial, considero importante señalar dos momentos: uno mítico y otro mesiánico.

Limitándome al origen helénico de la noción de imperio universal, examinaré el origen mítico de la idea y su posterior expresión filosófica.

Recordaba Radet en su magnífica historia de Alejandro la influencia de los mitos en la formación intelectual del joven príncipe. Y no cualquier personaje mítico hubiera podido convertirse en su modelo, sino precisamente

[76] Jerónimo Carcopino, LAS ETAPAS DEL IMPERIALISMO ROMANO, Buenos Aires, Paidós, 1968, pág. 12.

aquel de quien descendía por vía paterna y cuyo solo nombre era símbolo de la unidad ecuménica bajo la égida griega. Hablo de Heracles, el héroe invocado por Isócrates para auspiciar la conquista del mundo habitado.

Fue Heracles quien unió a todas las ciudades griegas y *"después dirigió una expedición contra Troya y la redujo en menos de diez días a pesar de ser entonces la más grande potencia de Asia. Exterminó a los tiranos de uno y otro continente y para coronar sus hazañas colocó los límites llamados columnas de Hércules, trofeos de sus victorias sobre la barbarie, monumentos de su coraje, fronteras de la Hélade"* [77].

El pensamiento mítico es la fuente entrañable donde abreva la filosofía griega. Antes de amanecer a la luz clara de la expresión racional, el espíritu griego se alimentó con las narraciones de sus poetas inspiradas en viejas tradiciones, que remontaban hasta los dioses su antigüedad venerable.

La filosofía recogió el mito de Heracles y los transformó en la idea de una comunidad humana universal. La razón, común a todos los hombres, era el fundamento metafísico de esa unidad social.

Es un viejo tópico de la historia comparada trazar un paralelo entre el período helenístico y la época de la ilustración en Occidente. En ambos momentos históricos se tiene la certeza de haber superado la etapa oscura de la religión tradicional y haber penetrado definitivamente en la edad de la razón. Los antiguos dioses tutelares han muerto, sus estatuas sin vida son meros símbolos de las fuerzas espirituales del hombre y las fronteras del culto político se han dilatado a todo el ámbito de la tierra habitada.

La patria del hombre iluminado por el *logos* es toda la *oikumene*. Este ideal cosmopolita prende en las minorías ilustradas del mundo helenístico e inspira a los dirigentes romanos el proyecto de dar un cuerpo político a esa aspiración. Para realizarlo cuentan con el instrumento

[77] Citado por G. Radet, ALEXANDRE LE GRAND, Paris, L'Artisan du livre, 1950, pág. 15.

de un ejército invencible y la plasticidad jurídica de un derecho capaz de expresar sus principios en fórmulas universales.

3. Aporte romano

La palabra *imperium* es romana y tiene su origen en la lengua militar. El general victorioso es proclamado *imperator* por sus soldados. La costumbre, nacida en plena república, se convertirá en ceremonia constituyente de la más alta magistratura en el período imperial: *Exercitus facit imperatorem,* decía un viejo adagio para expresar el origen y constitución de esa potestad. La magistratura imperial fue impuesta por las condiciones mismas del dominio ejercido por Roma allende sus fronteras naturales.

El origen del imperio es un hecho militar. Pueden rastrearse sus precedentes jurídicos en la censura, el consulado, la pretura, la dictadura y el tribunado de la plebe. Ninguna de las figuras jurídicas existentes para determinar el alcance de esas funciones encierra en sus límites la realidad del imperio. Augusto las asumió a todas y esta síntesis potestativa pareció resumir en su vastedad legal el hecho del imperio. Ateniéndonos a una consideración estrictamente jurídica, el imperio aparece como una usurpación de funciones distintas y algunas de ellas colegiadas, razón por la cual resulta, *de jure,* un disparate.

Su carácter fáctico lo colocaba sobre las leyes y señalaba, al mismo tiempo, su fuerza y su debilidad supralegal, sometía el ejercicio del derecho a una autoridad superior a la ley. Fuera de la ley se colocaba en la *tierra de nadie* de la pura contingencia fáctica e ilustraba la *boutade* de Barbey d'Aurevilly: una monarquía absoluta limitada por el asesinato.

Una potestad de tal naturaleza sólo podía ser conjurada haciéndola servir a un designio divino. Los romanos convirtieron al emperador en una expresión de la divinidad. Con este expediente pretendían encauzar su poder convirtiéndolo en guardián de las leyes, que eran también expresiones de la autoridad divina.

Presiento la sonrisa del moderno maquiavelista ante la ingenuidad enorme del procedimiento, pero si prueba a pensar con hondura en el fundamento religioso de las autoridades más revolucionarias de nuestra época, notará analogías mucho más profundas de lo que las diferencias de lenguaje entre una y otra edad permite suponer. ¿No comandan nuestros príncipes en nombre del "sentido de la historia", del "progreso de los pueblos" o de la "voluntad del proletariado"?

Nociones míticas, tan imponderables como la divinidad romana y tan fáciles como ellas de ser amañadas según los intereses de los gobernantes. Si se responde que el *sentido de la historia* o la *revolución* están cargadas de un contenido ideológico cognoscible y en función del cual es juzgado, medido y controlado el conductor genial, diré que lo mismo ocurría con la divinidad romana. Todavía más, la divinidad se había expresado en el derecho y éste constituía un cuerpo de leyes precisas, conforme con las cuales debía proceder el emperador.

Así como el conductor genial lleva la historia al cumplimiento definitivo de su sentido, el emperador era el custodio de un orden paradigmático expresado en las leyes. De la arbitrariedad con que cada una de estas potestades puede cumplir su cometido, juzgará el lector mismo según sus luces.

4. El aporte cristiano

La Iglesia constituida en Jerusalem por Jesús llamado "*El Cristo*" y sus doce apóstoles recibe, desde su fundación misma, una misión universal: id y predicad el EVANGELIO por todas las naciones bautizándolas en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

Consideremos en breve cotejo ambos universalismos, el helénico y el cristiano. El primero es resultado de una reflexión filosófica y auspicia un entendimiento entre los hombres fundado en el carácter racional de su naturaleza y la existencia de un *logos* divino capaz de asentar las premisas de una ciencia y una sabiduría práctica univer-

sales: todos los hombres son iguales porque tienen razón y participan con ella de la divina inteligencia.

El universalismo cristiano nace de la misión, del mandato y por ende está impregnado de fuerza y voluntad conquistadora. Por su universalidad es católico; por su impulso espiritual, apostólico; por la tendencia a una realización definitiva allende la historia, mesiánico y esjatológico. Es también salvífico por la convicción religiosa de estar en la tarea de transformar al hombre en ciudadano del Reino de Dios.

El cristianismo no puede aceptar el carácter divino del emperador, pero puede adscribir su potestad a la misión de la Iglesia. Como expresión de una fuerza espiritual independiente de Cristo el imperio es, para el cristianismo, diabólico y prefiguración del enemigo por antonomasia: el Anticristo. Como poder temporal, apto para unir las naciones en un cuerpo político único, el imperio es naturalmente bueno. Cristo no niega la parte correspondiente al César.

Pero la Iglesia fue fundada por Dios y en sus manos está la autoridad de atar y desatar. El mismo César no puede eludir la opción definitiva, terminante, impuesta por Jesús: el que no está conmigo, está contra mí.

5. Los germanos y el imperio

Con anterioridad me he ocupado de la actitud de la Iglesia, encarnada en la figura de Gregorio Magno, respecto de las nuevas fuerzas bárbaras. Examiné también la idea del imperio tal como fue concebida en los círculos allegados a Carlomagno y el carácter misional que el gran carolingio dio a su potestad.

Durante el siglo IX la idea del imperio aparece, en opinión de M. Robert Folz, escindida en tres representaciones. La franca, herencia del gran Carlos y luego debilitada hasta casi desaparecer en sus modestos sucesores. La eclesiástica, tal como la conciben los altos dignatarios de la Iglesia y los miembros más influyentes de la nobleza romana. Por último la noción de imperio como sim-

ple sinónimo de dominio militar, sin pretensión ni contenido universal [78].

Sólo las dos primeras interpretaciones corresponden al imperio propiamente dicho. La tercera retoma la palabra en su primitiva acepción y la vacía de todo contenido político posterior.

Esta división tripartita de la idea imperial obedece a una necesidad de tipificación, inspirada en los hechos, pero no totalmente fiel a los múltiples matices de la realidad.

La Iglesia vio siempre con buenos ojos el orden impuesto por las autoridades del Imperio Romano. Se benefició con las facilidades de comunicación abiertas por las vías imperiales, con la unidad de lengua impuesta por el uso del griego común y del latín, con el respeto a la ley inspirado por el derecho romano. Todos estos privilegios pertenecían al orbe romano y el cristianismo fuera de ese orbe se extendió muy poco.

Los viejos misales romanos recordaban con agradecimiento estos beneficios y no escatimaban su oración a la fuerza que los hacía posibles: *"Dios todopoderoso y eterno* —reza una misa de Viernes Santo—, *que tenéis en vuestras manos todas las fuerzas y derechos de los reinos, mirad con benevolencia al Imperio Romano para que los pueblos que ponen su confianza en la fuerza bruta sean vencidos por la diestra de vuestro poder"*.

Añade a continuación un ruego donde se advierte con claridad que el Imperio es visto como un orden jurídico instaurado por Dios para hacer posible la predicación del EVANGELIO:

"Dios que habéis creado el Imperio Romano en vista de las predicciones evangélicas del Reino Eterno, acordad a vuestros servidores los emperadores las armas celestes, para que la paz de las iglesias no sea turbada por las tempestades de la guerra".

El papa León el Grande, en un sermón predicado para la fiesta de Pedro y Pablo, reflexiona sobre el des-

78 Robert Folz, L'IDÉE D'EMPIRE EN OCCIDENT, Paris, Aubier, 1953, pág. 46.

tino de Roma y lo ve bajo dos aspectos mancomunados en la obra misional ordenada por Cristo:

"Son los dos apóstoles los que te elevaron a tal grado de gloria cuando te convirtieron en la nación santa, en el pueblo elegido, en la ciudad sacerdotal y real. Pedro al elegirte como asiento de su potestad hizo de ti la capital del mundo...".

También el dominio político, no sólo espiritual, entraba en los designios de la Providencia. Prosigue el papa:

"Convenía perfectamente al plan divino que muchos estados fueran reunidos en un solo imperio, para que la predicación se expandiera con rapidez entre los pueblos reunidos bajo una misma potestad" [79].

La Iglesia encuentra el Imperio como realidad política ya constituida y, en un sentido material, favorable al cumplimiento de su propia misión espiritual. Después de haberse negado a ser dócil instrumento confirmador de la autoridad meramente política del emperador, observa la posibilidad de que el Imperio sirva a sus propios planes apostólicos.

Las diversas formas de esta relación de servicio se expresaron en conceptos mucho más variados del que deja suponer una noción monolítica de la famosa pirámide de las jerarquías medievales. La Iglesia mantuvo firmemente la idea de que en la cúspide de todos los poderes estaba Cristo e inmediatamente bajo Él, su vicario apostólico. Con esto señalaba la orientación trascendente de la ciudad cristiana. No podía llamarse cristiana a una república donde el *imperio* de Cristo no estuviera claramente reflejado en las instituciones y en la conciencia de sus gobernantes. La dificultad estaba en señalar la autoridad capaz de imponer el orden social favorable a los fines de la vida cristiana.

Imperar —dirá Santo Tomás en su análisis del acto humano—, es propio de la razón. El imperante ordena a modo de intimación o anuncio. Pero ordenar así, por intimación, es propio de la razón. La razón puede intimar o anunciar algo de dos maneras: absolutamente, cuando se

[79] Folz, op. cit., Documento II, pág. 192.

hace la intimación a cumplir una orden sin posibilidad de eludirla: debes hacer esto o haz esto; relativamente, cuando se intima a modo de persuasión: debieras hacer esto o convendría que lo hicieras. Pero quien mueve las fuerzas del alma para ejercer un acto inteligente es la voluntad. La razón impera gracias a la voluntad: "*Unde relinquitur quod imperare sit actus rationis, praesupposito actus voluntatis, in cuis virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus*" [80].

Esta doctrina del imperio guarda su analogía con el orden político. Una sociedad es imperada por una inteligencia ordenadora. Ella establece el plan de acción y mueve las voluntades para realizarlo. El problema fundamental en la relación de la Iglesia y el imperio puede expresarse en esta pregunta: ¿A qué fuerza social le compete el imperio en su sentido estricto?

La Iglesia es poder espiritual y le compete un imperio a modo de persuasión. Puede y debe señalar el fin último del hombre en la triple dimensión de actividad: personal, familiar y política. ¿Pero le incumbe de la misma manera establecer el ordenamiento de la conducta en esos tres niveles?

Procedamos con orden y sosteniendo el carácter analógico de la noción de imperio; iniciemos la indagación en el fuero personal. La Iglesia es maestra de vida interior, enseña e ilumina nuestra inteligencia conforme a las verdades reveladas por Dios, pero no puede sustituir el último juicio prudencial que emana de nuestra propia conciencia en uso de su libertad. Lo mismo sucede en el orden familiar. La Iglesia es maestra y consejera, debe ser escuchada, pero la última palabra la tiene el padre de familia. Es su prudencia familiar quien impera y ejecuta.

¿Sucede algo parecido en el terreno de la acción política?

Así creyeron los consejeros eclesiásticos de Carlomagno. Todos los actos del príncipe franco hacen pensar que tal era su modo de entender el asunto. En una carta escrita por Alcuino a Carlos hallamos la expresión de

[80] Summa theologica, I, II, Q. 17 a 1.

este pensamiento en un tono muy típico de la época e incurriendo en confusiones que luego traerían sus malas consecuencias.

"Hasta ahora tres personas han estado en la cumbre de la jerarquía: a. El representante de la sublimidad apostólica, vicario del bienaventurado Pedro, príncipe de los apóstoles, cuya silla ocupa. Lo sucedido con el detentor actual de esa sede, vuestra bondad me lo ha hecho saber. b. Viene a continuación el titular de la dignidad imperial que ejerce su poder secular en la segunda Roma (Bizancio). De qué manera impía el jefe de ese imperio ha sido depuesto, no por extranjeros, sino por los suyos, sus conciudadanos, es noticia que corre por todas partes. c. Viene en tercer lugar la dignidad real que Nuestro Señor Jesucristo ha reservado para Vos en el gobierno del pueblo cristiano. Ella supera las otras dos dignidades, las eclipsa en sabiduría y las sobrepasa. Ahora es sobre ti sobre quien se apoyan las Iglesias de Cristo. De ti sólo de quien esperan su salvación. De ti, vengador de los crímenes, guía de los que yerran, consolador de los afligidos, sostén de los buenos..." [81].

La epístola de Alcuino reconoce la potestad superior del vicario de Cristo, señala la importancia jerárquica del imperio, pero la realeza de Carlos el Grande supera a las dos. La prelacía no tiene fundamento jurídico en el ordenamiento de los poderes, es un hecho. Alcuino, adulación a un lado, indica con toda franqueza una situación real: el imperio es de quien posee la inteligencia política y tiene los medios para imponer orden en la cristiandad. Carlos es emperador de facto porque tiene la capacidad intelectual, la voluntad y los medios para ordenar la vida de los pueblos cristianos.

La intervención papal en la coronación de Pipino el Breve y la sustitución de la dinastía merovingia por la carolingia hablan con elocuencia del carácter realista de la política pontificia. La coronación de Carlos como emperador de Occidente obedece a un reflejo de esta natu-

[81] Alcuino, MONUMENTA GERMANIAE HISTORICA, *Epistolae,* T. IV, Nº 174, Ver Folz, op. cit., Documento V.

raleza. Los ANALES LAURESHAMENSES se hacen intérpretes de este espíritu cuando explican el advenimiento de Carlos al trono imperial:

"Como en el país de los griegos no había más emperador y el poder imperial estaba en manos de una mujer, le pareció al papa León y a todos los santos Padres reunidos en concilio y también al pueblo cristiano, que convenía dar el título de emperador al rey Carlos porque tenía en su poder la ciudad de Roma, residencia normal de los césares, y las otras ciudades de Italia, Galia y Germania. El Dios todopoderoso las había puesto bajo su autoridad, de manera que el papa creyó justo, conforme al pedido del pueblo cristiano, que el rey llevara el título de emperador. Carlos no rechazó el pedido y se sometió humildemente a Dios y al deseo expresado por el sacerdocio y el pueblo. Recibió el título de emperador junto con la consagración, hecha por el papa León" [82].

Señalo dos ideas importantes: Dios ha dado a Carlos el poder efectivo sobre Roma y las otras ciudades del Occidente cristiano. El designio providencial no puede ser más claro ni más contundente: ese poder político militar, lejos de oponerse, colabora con la misión de la Iglesia. Conviene asimilarlo y adjudicarle un título que lo incorpore definitivamente a la tarea salvadora. Ese título es el de *emperador*, pero entendido de acuerdo con el criterio impuesto a la Iglesia por Gregorio Magno.

El hijo de Luis el Piadoso, también de nombre Luis, pero conocido como el Germánico, en una carta al emperador de Bizancio Basilio I, le explica el uso del título de *Emperador de los Romanos* que parece sorprender no poco al bizantino.

"Conviene que sepas que si no fuéramos emperador de los romanos tampoco lo seríamos de los francos. Hemos recibido ese nombre y ese título de los mismos romanos, porque entre ellos brilló con viva claridad la cima de tan gran sublimidad y de tan prestigiosa apelación. La decisión de Dios nos hizo asumir el gobierno del pueblo y de

82 MONUMENTA GERMANIAE HISTORICA, *Epistolae*, T. I, pág. pág. 37, citado por Folz, Documento VI.

la ciudad, así como la defensa y exaltación de la madre de todas las Iglesias, y es ella quien ha conferido a los primeros príncipes de nuestra dinastía primero la autoridad real y luego la imperial... Es por la unción que le confirió el sumo pontífice que nuestro antepasado Carlos el Grande, primero de nuestra nación y de nuestra familia, ha sido declarado emperador y se ha convertido en el Cristo del Señor en razón de su piedad inmensa".

El término *Cristo*, versión griega de *Mesías*, está tomado como sinónimo de ungido del Señor. Reprocha a los bizantinos haber usurpado muchas veces el trono imperial al margen de la intervención de la Iglesia y con la única anuencia del senado. Otros emperadores debieron su poder a la proclamación de la soldadesca sin que mediara ningún recurso legítimo. Termina la carta con un párrafo donde expone la noción carolingia del imperio cristiano:

"Así como en razón de nuestra fe en Cristo pertenecemos a la raza de Abraham... así hemos recibido el gobierno del Imperio Romano, en razón de nuestra buena ortodoxia. Los griegos, por el contrario, por sus opiniones heréticas, han dejado de ser emperadores de los romanos" [83].

Folz une los elementos esenciales de este documento y determina la idea carolingia del imperio en cinco puntos:

a. Paridad del Imperio Romano y el Bizantino. Sin tendencia universalista.

b. Se niega al emperador bizantino el título de emperador de los romanos porque no corresponde a una realidad política.

c. Sublimidad del imperio, porque su dignidad reside cerca de Dios en el fuste de la piedad.

d. La fuente de legitimación del imperio está en Roma.

e. Los francos son portadores del título imperial por su ortodoxia y este imperio de substancia germánica es uno a pesar de su división en reinos.

83 MONUMENTA GERMAINE HISTORICA, *Epistolae*, T. VII, pág. 385, citado por Documento VII.

Folz comenta con cierta acritud el carácter legitimador de la unción papal. Supone, no sin razón, que con este criterio se tendía a desconocer la legitimidad del emperador de Bizancio. Los cinco puntos señalados por Folz pueden admitirse sin inconvenientes, pero es bueno examinar con espíritu crítico un par de ellos.

En el primero se afirma la paridad entre el imperio franco y el bizantino y se niega al primero pretensión de universalidad. El imperio bizantino existe de hecho y los francos no muestran el deseo de anexionarlo, pero hacen un examen desconfiado de sus justos títulos y le niegan ortodoxia. La falta de integridad en la fe lo descalifica en la misión universal para cumplir junto a la Iglesia. Sin lugar a dudas los francos no tuvieron en vista un dominio inmediato sobre todo el mundo, pero se adjudicaron una misión corredentora junto a la Iglesia y esto los hace, en parte, partícipes de su universalismo.

En el cuarto punto Folz concede a la unción papal poder constituyente y esto no es totalmente cierto. Si la unción constituyese al imperio en cuanto tal, mal se podía reconocer el título imperial de Basilio. El sacro es una ceremonia con valor de legitimación de un poder político. El pueblo cristiano (la Iglesia) convierte al emperador en su defensor y le da un papel preponderante en su misión redentora. La Iglesia reconoce ese poder, lo asimila a su acción, pero no lo constituye.

6. Extensión y fraccionamiento de la idea imperial

La elección de Arnulfo de Carintia por los barones alemanes cambió momentáneamente la noción carolingia del imperio y puso de relieve la tendencia germánica a tomar la corona por la fuerza. Este criterio acentuaba peligrosamente el origen militar de la institución y subordinaba a un hecho consumado toda posterior legitimación.

La muerte de Arnulfo de Carintia eclipsará momentáneamente la estrella imperial alemana. Pero la idea de imperio no desapareció y la vemos renacer, con suertes diversas, en Inglaterra y España. Estos imperios regionales, aunque se reconocen como brazos armados de la Igle-

sia, no mantienen con Roma la relación vital capaz de inspirarles espíritu universalista. Son meras reminiscencias de un orden político sostenido en el recuerdo.

La idea de imperio fue reivindicada en España por el reino de León, único que conservó la tradición del sacro y mantuvo las pretensiones de la antigua realeza visigótica. No nos hagamos ilusiones sobre la extensión de este imperio ni sobre la unidad reclamada por su título. El movimiento político español, sin tener los caracteres del feudalismo centro europeo, tendía a una suerte de patriarcalismo feudal. Oliveira Martins en su magnífica HISTORIA DE LA CIVILIZACIÓN IBÉRICA señala la subsistencia de las *behetrías* hispánicas, como el elemento político que impidió el arraigo del sistema feudal en un sentido estricto. Las *behetrías* eran poblaciones cuyos vecinos, como dueños absolutos de ellas, podían recibir por señor a quien quisiesen. De este modo, el barón español era más un funcionario protector que un soberano. El imperio de los reyes leoneses recaba para su dominio una protección de este tipo.

Inglaterra conoció el título de emperador durante el reinado de Alfredo el Grande y en especial de sus sucesores. No existe una documentación clara respecto a la idea que implicaba el título. Probablemente significaría lo mismo que rey o basileo.

El imperio, con toda la fuerza de sus antiguas pretensiones, renacerá en Alemania. Desgraciadamente para la continuidad de su proceso, la muerte de Arnulfo de Carintia trajo por consecuencia una larga regencia sacerdotal que alentó la tendencia fraccionadora del feudalismo. El hijo de Arnulfo se llamó Luis y era todavía un niño cuando murió su padre. Durante su minoría de edad —nunca llegó a ser mayor pues murió en la infancia— se hicieron cargo del reino los tres principales consejeros de Arnulfo: Hatón, arzobispo de Maguncia y primado de la Germania; Aldaberón, obispo de Ausburgo; y Salomón de Constancia, abad de San Galo. Los tres nombres con la eufónica terminación en *on* parecen ilustrar un cuento para niños, y, efectivamente, presidieron el gobierno de un rey que nunca dejó la niñez a no ser para morir. Los

tres prelados influyeron para hacer de Alemania una nación eclesiástica, consolidando en primer lugar los grandes feudos abaciales y obispales. Por su parte los barones laicos reaccionan frente al avance eclesiástico y procuran ponerle remedio mediante la restauración del imperio.

La muerte de Luis el Niño agudiza la tirantez entre las dos fuerzas feudales de Alemania, pero los grandes prelados ganan el primer encuentro designando como rey a Conrado el Sálico.

La situación del reino es difícil por la división de sus fuerzas interiores y el asedio que llevan los magiares en la frontera este. Precisamente es en la Sajonia donde el peligro es más grande, la lucha más recia y la voluntad de imperar más vigorosa y constante. En este ducado nacerá la fuerza capaz de dar a Alemania el brazo armado que necesita. La iniciación del ascenso de Sajonia correspondió a su duque Otón, llamado el Ilustre.

No examinaré con detenimiento la foja de servicios de este predecesor de los posteriores otónidas. Su acción se extiende hasta el 912 y sus hazañas guerreras detuvieron el asedio magiar. Fue un hijo de Otón el Ilustre, Enrique el Cazador de Pájaros, quien va a extender la influencia de Sajonia a todo el reino alemán, cuyo cetro conquistará mitad con las armas y mitad con la astucia de su hábil diplomacia.

El Cazador de Pájaros es el verdadero forjador del imperio alemán. José Calmette señala la paradoja de que la idea del imperio renazca en Sajonia, el pueblo más irreductiblemente enemigo de la misión imperial carolingia y que sea un real o supuesto descendiente de Wittikind, el último adversario de Carlomagno, el encargado de recabar para sí la herencia de ese gran príncipe franco. Conviene advertir que estos príncipes sajones habían inventado una genealogía por la cual descendían de Carlomagno mismo. No se discute el carácter apócrifo de tales invenciones, pero se recuerda la pretensión implícita en ellas de presentarse a recoger la herencia imperial.

7. Los emperadores otónidas y sálicos

Enrique preparó el terreno, pero el fruto de la cosecha fue recogido por su hijo Otón, llamado el Grande, porque es la figura más sobresaliente de la nueva Alemania[84].

Añade el historiador francés: su genio no tiene la nobleza de Carlomagno, pero fue su equivalente a la medida del siglo X.

Era un verdadero germano, alto, robusto, rubicundo. Un cuerpo vigoroso y de aspecto pesado, poseedor de un rostro cubierto por una larga barba rubia y donde brillaban dos ojos azules rápidos e inteligentes.

Su reinado comienza oficialmente el 8 de agosto del año 938 y la coronación se efectuó en Aix-la-Chapelle. Recibió la santa unción de las manos del obispo de Maguncia. La elección de Aix-la-Chapelle para marco de la ceremonia era una clara advertencia política. El nuevo rey comenzaba su gobierno en la capital del imperio carolingio.

No interesa marcar uno por uno los triunfos políticos y militares de Otón, pero conviene decir algo sobre el cumplimiento de un plan sistemático bien adaptado al espíritu del siglo X.

La tendencia al fraccionamiento feudal dejaba oír por todas partes su reclamo. Contra lo que podía haber de anárquico en ese espíritu se levanta Otón para recabar, en primer lugar, por la unidad alemana y, en segundo lugar, por la reconstitución del imperio carolingio.

La primera etapa de su programa debía realizarse tomando en consideración la existencia de los grandes señores feudales y todo aquello que no podía ser eliminado del ambiente señorial de la época. Consolidar la unidad alemana y al mismo tiempo respetar los derechos feudales de los grandes señores no era tarea fácil. Otón lo logró gracias a una sabia distribución de astucia, serenidad y temeridad. Colaboró con su faena esa suerte de *regale sacerdotium* formado en los reinos anteriores y cuya

[84] Joseph Calmette, LE REICH ALLEMAND AU MOYEN ÂGE, Paris, Payot, 1951, pág. 57.

tendencia a dominar por su cuenta estaba eficazmente frenada por el temor a los feudos laicos.

Consumada la unidad alemana, Otón inició la segunda parte de su programa de acción. Con el pretexto de salvar al papado de las presiones de la nobleza romana descendió hacia Roma y añadió a su corona la diadema del cetro carolingio. Como lo fuera Carlomagno en su oportunidad, Otón fue saludado con el título de augusto el 2 de febrero del 962.

"*Restauración carolingia, no creación nueva* —escribe Calmette—, *por lo menos en sus principios. El círculo de oro que Juan XII ciñó sobre la frente del sajón era el mismo que León III había colocado sobre la cabeza del fundador de Aix-la-Chapelle. De hecho y a pesar de que Francia no forma parte del imperio otónico, resulta que este dominio apoyado sobre Alemania e Italia será un imperio romano germánico. La Galia occidental permaneció fuera de sus límites y, pese a los esfuerzos de Otón para anexarla, seguirá permaneciendo fuera. Esta diferencia es esencial. Señala la distinción para hacer en el cotejo con el imperio de Carlomagno, porque la Galia era la parte más importante del dominio del gran carolingio. Se debe subrayar esta diferencia cuando el sajón haga una realidad concreta del imperio germánico, de ese imperio que la Edad Media llamará «Sacrum Romanum Imperium Germanicum»*" [85].

Como dato curioso, anotamos uno de los tantos contrastes que hacen tan movido el cuadro histórico de esa Edad Media "*enorme y delicada*", y es la mezcla de desprecio y admiración que los germanos sienten por Roma. Otón no tendrá seguridad en la posesión de su trono hasta que las trémulas manos de Juan XII, un adolescente inquieto y algo protervo, no hayan ceñido sobre su cabeza la tiara imperial. Logrado su propósito, el joven pontífice se convierte en dúctil arcilla que sus fuertes puños forman y deforman a su antojo.

Un embajador del emperador Otón, Liutprando de Cremona, se hace eco del desprecio germánico por Roma

[85] Ibídem, pág. 80.

cuando replica a Nicéforo Focas, basileo de Bizancio, que la historia de Roma tiene mal origen. Fundada por Rómulo, asesino de su hermano Remo y como él hijo adulterino, fue desde el comienzo un asilo de endeudados y esclavos fugitivos. "*A este conglomerado de gentes se dio el nombre de romanos. De esta nobleza han nacido los que vosotros llamáis «cosmocratores», dueños del mundo o emperadores. En cuanto a nosotros lombardos, sajones, francos, lotaringios, bávaros, suevos y borgoñones, los despreciamos de tal manera que cuando tenemos un enemigo reservamos para él una sola injuria: romano. Comprendemos bajo ese nombre todo lo que es bajeza, cobardía, avaricia, lujuria, trapacería y en general todos los vicios. En cuanto a eso que tú pretendes, que no sabemos combatir ni montar a caballo, recuerda esto: si los pecados de la cristiandad traen como consecuencia que tú te obstines en tu actitud, las próximas guerras demostrarán de qué modo sabemos hacer la guerra y qué endebles guerreros somos*" [86].

Se reconoce la majestad romana y se abomina del carácter romano en todo lo que se opone al espíritu militar y caballeresco de las nuevas estirpes bárbaras. Estos sentimientos están claramente expresados en la proclama donde Otón III rechaza la supuesta donación de Constantino y ofrece espontáneamente la protección del Imperio.

"*Nosotros proclamamos a Roma capital del mundo. Reconocemos a la Iglesia Romana por madre de todas las Iglesias, pero reconocemos también que la incuria e incapacidad de muchos de sus pontífices han oscurecido los títulos de su alteza. En efecto, han vendido y alienado con prácticas deshonestas las posesiones de San Pedro fuera de la ciudad y otros bienes que poseían en nuestra propia ciudad imperial... Despojaron a San Pedro y a San Pablo de las riquezas de sus altares y en vez de reparaciones ofrecen confusiones. Con desprecio de los preceptos pontificales algunos papas llevaron su arrogancia hasta confundir la más grande parte de nuestro imperio con su poder apostólico. No cuidaron de lo que perdían por sus*

[86] Folz, op. cit., Documento VIII.

faltas ni se preocuparon por lo que su vanidad personal les hacía malgastar. Reemplazaron los bienes dilapidados por una falsa pretensión para usar los nuestros.

"Tales son, en efecto, las mentiras forjadas por ellos mismos entre las que sobresale la inventada por el cardenal diácono Juan, llamado «dedos cortados», quien redactó con letras de oro un privilegio por el cual el emperador Constantino habría cedido al papado parte de su imperio como legado personal".

Después de rechazar ésta y otras falsas donaciones falsificadas en la curia romana, el emperador Otón III por su cuenta y riesgo confiere a San Pedro *"bienes que son nuestros, no bienes que le pertenecen por derecho y aparentan ser nuestros. Por amor a San Pedro hemos elegido papa a Silvestre* [Gerbert d'Aurillac] *nuestro maestro y habiéndolo querido Dios lo hemos ordenado y llevado hasta el pontificado supremo y ahora, por amor al papa Silvestre, ofrecemos a San Pedro bienes de nuestro dominio público . . . para que él los administre para la prosperidad de su pontificado y aquella de nuestro imperio"* [87].

La relación entre el imperio y el papado reflejada por el documento aparece en una suerte de mutua subordinación. El emperador reconoce la sublimidad del pontificado en virtud de su origen, pero se reserva el derecho de ordenar y poner al frente de la Iglesia universal a la persona que él considera digna del cargo. Los emperadores otónidas y posteriormente los sálicos no reivindicaron para su corona un poder espiritual sobre la Iglesia, pero se atribuyeron una suerte de jurisdicción policial cuyo uso traería graves consecuencias para la concordia entre ambas potestades. El privilegio otónida contiene explícitamente una suerte de jurisdicción sobre la elección del papa que las necesidades políticas del imperio recaban para sí como obligación de oficio.

La relación entre el papa Silvestre II y Otón IIII señala un punto culminante en la historia del Santo Romano Imperio Germánico de Occidente y esto por dos razones: la primera de ellas se funda en la madurez lograda por el

[87] Ibídem, Documento X.

proceso de desarrollo de la idea imperial tal como fue pensada por los sucesores de Otón I el Grande; en segundo lugar por la calidad fuera de serie de los titulares de ambos poderes.

Gerbert d'Aurillac había nacido en Aquitania hacia los años 940-945 y fue educado en el monasterio de Saint Géraud d'Aurillac. Inteligencia extraordinaria, demostró desde el comienzo de sus estudios una rara curiosidad por las ciencias físicas y matemáticas introducidas en España por los árabes. En el cultivo de este saber alcanzó pronto gran fama y el papa Juan XIII lo recomendó a Otón I que deseaba recibir instrucción en estas disciplinas. Desde ese momento data la relación familiar de Gerberto con los otónidas. Maestro de Otón II, lo fue también del tercero de este nombre. Su regio discípulo una vez ceñida la corona imperial había de llevar a su maestro al trono de San Pedro.

Otón III culminaba un esfuerzo familiar en sus relaciones con el papado. Al colocar a Gerberto d'Aurillac al frente de la cristiandad no solamente cumplía con las exigencias del privilegio otónida, sino que expresaba también una manera muy particular suya de comprender la colaboración entre el papado y el imperio.

Otón III era un hombre extraño. Su ascendencia materna lo vinculaba a los emperadores de Bizancio. En este medio sajón había una mitad de griego que lo levaba a concebir un sueño imperial, por encima de sus posibilidades reales.

Gerberto lo animaba en esta empresa: "*Es a nosotros, sí, a nosotros a quienes pertenece el imperio romano... Tú eres nuestro césar, emperador de los romanos y augusto; nacido de la noble sangre de los griegos, eres superior a los griegos por tu poder, dominas a los romanos por derecho hereditario y los superas a todos por tu genio y tu elocuencia*" [88].

[88] Prefacio del LIBELLUS DE RATIONALI ET RATIONE UTI, citado por Jacquin, HISTOIRE DE L'ÉGLISE, Paris, Desclée de Brouwer, 1948, t. III, pág. 527.

El carácter desorbitado de la alabanza había de incidir, desgraciadamente, en el aspecto ilusorio de los proyectos. Estos dos genios reunidos circunstancialmente en la dirección de la cristiandad habían de sumar la diversidad de sus virtudes y sus defectos con tan mal sentido de la proporción que su resultado fue un fracaso. La rebelión y el desorden fueron los efectos más inmediatos de su colaboración. La muerte prematura de Otón III hizo el resto. Silvestre II quedó solo y el sueño de una cristiandad unida en la armoniosa conjunción de sus dos potestades supremas pasó como una nube sobre un yermo.

Capítulo VI: *La reforma gregoriana*

1. La crisis eclesiástica

Otón III y Silvestre II, con sus maneras doctas y un poco fuera de las mezquinas realidades de este mundo, habían protagonizado el raro interludio de una conversación en al nivel sobre los destinos de la cristiandad. Mientras el emperador y el papa conversaban, el obispo de Maguncia inicia una decidida oposición a la acción pontificia. El alto prelado representaba los concretos intereses de los grandes señores eclesiásticos alemanes y no veía con buenos ojos los proyectos de ambos soñadores. Las esperanzas generosas forjadas sobre la conjunción del papa sabio y el emperador esclarecido cayeron con el temprano fallecimiento de Otón. Dos años más tarde muere Gerberto d'Aurillac y todas las fuerzas contrarias a la concordia que latían en el seno de la sociedad cristiana entraron en colisión.

Dos vicios notorios afectaban la vida de la Iglesia a partir del siglo X: las ventas de los bienes del clero y de las investiduras eclesiásticas conocido con el nombre de simonía y el concubinato de los prelados. La simonía era asunto viejo y muy complicado. Toma su nombre del famoso Simón Mago y su frustrado intento de comprar a San Pedro el poder de hacer milagros. La práctica más difundida era la venta de las ordenaciones sacerdotales por parte de los obispos. Costumbre deplorable a la que se añadió, a partir del siglo IX, el otorgamiento de investiduras eclesiásticas a los señores laicos mediante un estipendio. Este vicio con su nueva modalidad es consecuencia de la confusión de la jurisdicción espiritual y la temporal en los grandes feudos de la cristiandad. Los señoríos ecle-

siásticos suponían al mismo tiempo obligaciones de gobierno sobre las tierras dominadas. Esta situación obligaba a los príncipes a asegurarse la fidelidad de este vasallo un tanto ambiguo. Para lograrlo no encontraron mejor expediente que dar los obispados a hombres de su séquito. El lazo feudal quedaba afirmado pero la función sacerdotal un poco lastimada.

La investidura concernía al feudo y éste no era propiedad de la Iglesia, razón por la cual correspondía al rey o al príncipe darla a quien consideraba conveniente. Pero al mismo tiempo la investidura suponía el ejercicio de la función sacerdotal y la Iglesia no podía renunciar a ejercer estrecha vigilancia sobre los responsables de su magisterio. Como se ve no era nada fácil establecer con precisión el delito de simonía. Con el propósito de cortar por lo sano, la Iglesia consideró simoníacas a las prácticas donde se confundían las relaciones de vasallaje con las funciones eclesiásticas.

Era una forma taxativa de interpretar el problema, pero no de solucionarlo. A la confusión reinante en los hechos se añadía ahora el peso de un anatema sin que éste sirviera para dirimir el conflicto, toda vez que el cargo eclesiástico seguía sometido a un lazo de vasallaje en razón del dominio territorial ejercido.

Es difícil conocer el origen de esta situación y especialmente cuando nos empeñamos en comprender las formas políticas medievales conforme a tipificaciones racionalistas propias de nuestra época. Para darnos una idea aproximada de estos hechos sin examinar con detenimiento cada uno de ellos, debemos partir de un par de presupuestos: en primer lugar la sociedad occidental es un complicado mosaico de circunstancias históricas únicas e irreiterables en cada lugar y tiempo, pero hubo modalidades generales impuestas por las costumbres militares y por la influencia de las ideas cristianas.

Se puede afirmar sin faltar a la verdad que el feudalismo se convirtió en una práctica política válida en una gran parte del Occidente cristiano, pero no sería igualmente cierto pensar en una modalidad única de la relación feudal. Esta aseveración impone una buena dosis de cautela

cuando se trata de reflexionar sobre la extensión del vicio simoníaco y la profundidad del daño causado por su práctica. Cuando se trata de corrupciones imputables a los servicios eclesiásticos, los primeros en exagerar sus dimensiones son los encargados de ponerle coto y esto en función del celo en todos los asuntos relacionados con la fe.

Las costumbres simoníacas, por mucha extensión que hayan tenido, no afectaron la fiel conservación de los principios. Las capitulares canónicas de la época mantenían las reglas disciplinarias respecto al ordenamiento de los obispos, la simonía y el celibato con todo el vigor de mejores tiempos. La colección más importante de reglas canónicas concernientes a este período histórico es la de los decretos recogidos por el obispo de Worms entre los años 1008 y 1012 llamada COLECCIÓN DE LOS CINCO LIBROS. Su plan metódico, la adaptación del derecho antiguo a las modalidades presentes y el tono moderado de sus disposiciones la hacían más apta que los principios posteriormente formulados por Gregorio VII para mejorar las condiciones del clero. Esta colección influyó en la preparación de la reforma eclesiástica cuyo espíritu se venía preparando en las abadías de Cluny y de Cister.

2. Otros antecedentes de la reforma gregoriana

Junto a la persistencia de un inalterable derecho canónico debe anotarse en favor de la reforma la influencia benedictina en el sostenimiento de sus reglas monacales. De manera más directa y decisiva la acción ejercida por muchos dignatarios eclesiásticos que mantuvieron sus iglesias incontaminadas por el desorden de las costumbres. Los nombres de Atón, obispo de Verceil, y de Ratier, obispo de Verona, han legado el testimonio de un clero capaz de resistir la corriente de la historia. Pero la presión del mundo no es fácil de contener y estos buenos ejemplos no podían hacer mucho cuando las grandes autoridades del orden político guardaban todo el poder sobre los bienes del clero.

Sería igualmente falso suponer a los emperadores o señores feudales insensibles a los asuntos espirituales. Mu-

chos de ellos fueron creyentes sinceros y trataron de elegir como representantes de la Iglesia a hombres dignos de sus altas funciones. Los nombres del emperador Enrique II de Alemania o del rey Roberto el Piadoso de Francia vienen a nuestra memoria para recordar el sumo cuidado puesto en la selección de sus obispos. Pero esto apenas era un paliativo en la curación de un mal cuya raíz estaba en el sistema y no en los hombres.

En esta situación subió al trono de San Pedro en diciembre de 1048 el obispo de Toul, llamado Bruno. La elección de este prelado, coronado con el nombre de León IX, alarmó a todos aquellos a quienes una posible reforma eclesiástica podía dañar en sus intereses. Bruno tenía fama de hombre austero y decidido partidario de la regeneración de la Iglesia anunciada en medio de presagios funestos. Su larga permanencia en Lorena, de la que era oriundo, lo había puesto en contacto con el espíritu de la reforma y estaba firmemente convencido de auspiciar la independencia del clero respecto de los poderes civiles.

Su primera medida, en cuanto fue coronado sumo pontífice, fue declarar que no se haría cargo del sillón de Pedro mientras el clero y los fieles de su nueva diócesis no ratificaran la decisión imperial. La confirmación en sus funciones pontificales la recibió a su llegada a la capital del cristianismo, el día doce de febrero del año 1049.

Sin demorar mucho convocó un sínodo en la ciudad de Roma para atacar los dos males que corroían la Iglesia: simonía y nicolaísmo. Los obispos que habían obtenido sus cargos a cambio de dinero fueron depuestos de sus funciones. El papa quiso imponer esta medida disciplinaria a todos los prelados ordenados por simoníacos. El sínodo le hizo ver la situación de desmantelamiento en que quedaría la Iglesia al proceder con tanto rigor. El papa se conformó con imponer a los simoníacos menores una penitencia de cuarenta días para conservar el cargo.

Su intención era extender la reforma a todas las Iglesias de Occidente. Con este firme propósito trató de domar contacto personal con el clero y los fieles de las distintas naciones. Convocó otro sínodo en Pavía y más tarde atravesó el cuello del gran San Bernardo y penetró en Ale-

mania para entrevistarse con el emperador. La reunión se realizó en Colonia, y mientras León IX se encontraba en esa ciudad, recibió una invitación del obispo de Reims para que lo visitara en su diócesis y consagrara la basílica recientemente levantada. El papa aceptó la amable invitación porque coincidía con sus expresos deseos de extender el espíritu de la reforma. Llegó a Reims a fines de setiembre del 1049.

No terminó el año sin convocar un tercer sínodo donde participaron los arzobispos de Tréveris, Besanzón y Lyon una quincena de obispos y numerosos abades. Las crónicas de la época hacen notar la ausencia del rey de Francia, Enrique I, cuya descortesía expresaba su oposición a la reforma.

La asamblea sinodal se realizó a partir del tres de octubre. En su transcurso los obispos debieron declarar si habían o no obtenido sus cargos por medios simoníacos. Muchos no se atrevieron a sostener su inocencia, signo de los nuevos vientos que soplaban, y otros reconocieron tener su cargo por influencias familiares. Reconocida su sinceridad fueron considerados dignos de continuar al frente de sus funciones. En cambio Hugo obispo de Langres y Budio de Nantes fueron depuestos después de haberse probado su simonismo.

El sínodo concretó aspiraciones en la redacción de algunos cánones considerados obligatorios para las iglesias de Francia. Se condenó la simonía en todas sus posibles variedades y se estableció la elección de los obispos por el clero y los fieles. Se prohibió a los sacerdotes la portación de armas y toda clase de prestaciones consideradas usurarias. A los laicos se les prohibió ejercer funciones eclesiásticas, poseer altares, molestar a los clérigos, contraer matrimonios incestuosos o abandonar la mujer legítima para desposar otra. En este concilio no se habló del celibato eclesiástico, así como en el sínodo de Maguncia, también presidido por León IX, no se hizo mención a la elección de los obispos por los fieles. En Alemania se había impuesto la costumbre de una elección por vía imperial y, como Enrique III había dado pruebas de buena voluntad para con la Iglesia, se consideró inoportuno pedirle el abandono de ese privilegio.

La actividad de León IX no cejó un momento. Visitó muchas ciudades importantes. En todas ellas, luego de convocar un sínodo regional, procedió a deponer simoníacos impenitentes y consolidar las bases de la reforma.

Estaba en esta tarea, cuando la invasión de los normandos en el sur de Italia lo obligó a poner su atención en el nuevo conflicto. Temeroso por la independencia de los estados pontificios apeló al emperador Enrique III para librarse de esa nueva fuerza militar. Enrique no pudo acceder a su solicitud como tal vez hubiera sido su deseo. En verdad los inoportunos normandos probarían más adelante que no hay mal que por bien no venga. Otro papa sitiado por otro emperador apelará a las condiciones militares de los normandos para librarse de la excesiva protección imperial.

3. El conflicto

León IX inicia un decidido ataque a los abusos del poder temporal sobre el espiritual. Aprovechó un buen momento, pues el emperador Enrique III era hombre de piedad acendrada y comprendió perfectamente los esfuerzos del papa. Pero Enrique III falleció en 1056 y su sucesor legítimo, el joven príncipe Enrique IV, era todavía muy niño para hacerse cargo del gobierno. En ese interín muere también León IX y el pueblo de Roma y su clero, en todo conforme con la reforma del fallecido pontífice, eligen papa a Esteban IX sin consultar al nuevo emperador ni a su séquito. Esteban IX apenas duró unos meses en el trono de Pedro cuando murió. Nuevamente el clero y el pueblo romano eligieron su sucesor a Nicolás II. Este papa promulgó un decreto por el cual los pontífices debían ser elegidos, en lo sucesivo, por un colegio de cardenales y la elección debía ser, salvo circunstancias excepcionales, en Roma.

La medida tendía a una completa recuperación de la independencia papal. El pontificado ejercería su potestad sin impedimentos en todo lo referente a sus asuntos eclesiásticos, incluido, por supuesto, la designación de los altos dignatarios de la Iglesia. Esto significaba una formal con-

denación de las costumbres regias e imperiales de la época.

Enrique IV se hacía mayor y, con la edad, crecía en él la ambición de recuperar los antiguos poderes de sus antepasados. Para ir formándose la mano en las intervenciones sobre los asuntos del clero, reclamó el poder de elegir los obispos y por ende sostuvo el criterio de que las investiduras eclesiásticas eran asunto de su incumbencia. Alejandro II, sucesor de Nicolás, excomulgó a los consejeros de Enrique IV e inició el gran conflicto del siglo.

Alejandro no vivió suficiente tiempo para entrar de lleno en la famosa querella; quien había de llevarla hasta sus últimas consecuencias fue su sucesor, Gregorio VII.

Gregorio VII es una de las figuras más discutidas de la historia del papado y señala, con su personalidad fuera de serie, uno de los momentos culminantes del poder papal. Había nacido en Soana, provincia de Siena, cerca de año 1020 y era, en cuanto a su cuna, de humilde condición. Algunos historiadores ponen toda su buena voluntad sobre la frágil circunstancia de su nombre de pila: Hildebrando, para convertirlo en miembro de la poderosa familia de los Aldobrandini. Otros lo hacen originario del norte de Italia, posiblemente lombardo, y trasplantado a Tuscia por un azar del destino. Esta opinión corre también por la cuenta del nombre germánico. Los historiadores modernos sostienen un origen modesto. Su apellido era Bonizo o Bonizone y ni una ni otra de estas posibilidades patronímicas auspicia alcurnia germánica. La sospecha de que era un italiano de buena raza mediterránea parece confirmada por la descripción de su tipo físico: pequeño y moreno; según Baronio, de despreciable linaje.

La falta de majestad física y de honores familiares fue compensada con creces por la capacidad personal y la entereza heroica de su carácter [89]. El primero en advertir estas condiciones ocultas bajo la mezquina apariencia fue León IX. Este papa reformador lo puso al frente del monasterio de San Pablo en Roma al que transformó en un semillero de partidarios de la reforma.

[89] Santángelo, GREGORIO VII Y SU SIGLO, Buenos Aires, Peuser, 1953.

No fue la única misión confiada a Hildebrando por el gran papa. Sirvió muchos años en su cancillería pontificia y allí tuvo la oportunidad de comprender a fondo la vida de la Iglesia en su nivel universal.

Excelente escuela para quien había de presidir los destinos de la cristiandad en un momento tan difícil. Aunque es opinión de muchos la superioridad de su actuación antes de ser papa, conviene recordar el calibre de las dificultades presentadas durante su pontificado.

Para Pacaut, Gregorio estaba animado de una fe ardiente en la reforma, pero obstinado, rígido y, en ciertos aspectos brutal y torpe, no cedía jamás y era muy poco inclinado a negociar compromisos. Reconoce la elevación de sus ambiciones y la magnanimidad de sus designios: poner todo el clero bajo la autoridad pontificia y exaltar el poder de la Santa Sede; pero se hace cargo de las dificultades reales con que tropezaría en la realización de su programa: los proyectos del emperador. Con un papa de su temple la lucha sería violenta y terminaría en una exasperación mutua de sus puestas. No obstante, admite que las ideas sostenidas por Gregorio están fundadas muy sólidamente. Era un hombre cultivado y sabía rodearse de teólogos excelentes para confirmar sus puntos de vista. El último reproche que le hace Pacaut es el de ser un doctrinario; cosa asombrosa si se tiene en cuenta que el beneficiario de este epíteto tiene por carga de oficio custodiar el sacro depósito de la doctrina cristiana [90].

No es ésta la única contradicción que una sumaria perspicacia puede descubrir en la opinión de Pacaut. Llama también la atención los reproches de rigidez y obstinación dirigidos a un hombre a quien se le reconoce ecuanimidad suficiente para rodearse de consejeros doctos y prudentes. Pacaut pretende explicar las circunstancias particularmente venenosas de la lucha contra Enrique IV tomando como único punto de referencia los defectos temperamentales del papa. La perspectiva carece de objetividad; para comprender a fondo las terribles derivaciones

[90] Marcel Pacaut, LA THÉOCRATIE, Paris, Auber, 1957, pág. 72.

del conflicto no se puede desdeñar el carácter pérfido del emperador.

Gustavo Schnürer advierte en los comienzos del reinado de Enrique IV la mala disposición del nuevo rey para aceptar cualquier disciplina. Apenas había contraído matrimonio con la princesa Berta cuando decidió repudiarla y pidió al papa la anulación lisa y llana de su casamiento. El papa envió a Pedro Damiano, decidido partidario de la reforma, para considerar la posibilidad de un divorcio. Pedro Damiano reunió un concilio en Francfort y no hallando ninguna causa seria en la caprichosa ocurrencia del joven monarca prohibió expresamente legalizar el repudio.

"La superioridad moral de Roma era evidente —escribe el historiador germano—. *Estaba en el interés de Enrique IV evitar una querella con la Santa Sede. El emperador pudo tener en cuenta que el nuevo papa, Gregorio VII, era el alma del movimiento reformista"* [91].

Gregorio no tenía ningún interés en desatar un estúpido conflicto y menos por un motivo políticamente de poca importancia. El sueño de Gregorio VII era una cruzada en Oriente contra el Islam. Para llevarla a buen término necesitaba el apoyo de Enrique. Desgraciadamente la situación alemana era particularmente apta para crear inconvenientes. Las simonías se sucedían sin intermitencias y el papa en el sínodo de Pascua de 1075 excomulgó a varios consejeros del rey culpables de ese pecado. La sanción caía cerca de Enrique y, sin afectarlo, lo rozaba. Un decreto posterior del mismo Gregorio VII prohibía bajo penas espirituales severísimas las investiduras laicas en general y en particular las designaciones de obispos hechas por el emperador.

El papa no entendía quitar al rey el derecho a ejercer una legítima influencia en la elección de los altos prelados del imperio. Con el sano propósito de discutir este aspecto de la cuestión, invitó a Enrique IV para que enviara a Roma una delegación.

[91] Gustave Schnürer, L'ÉGLISE ET LA CIVILISATION AU MOYEN ÂGE, Paris, Payot, 1935, T. II, págs. 340-1.

Enrique hizo caso omiso de la prohibición y no tomó en cuenta la invitación a enviar sus delegados a Roma para discutir el problema. Otorgó por su cuenta y riesgo la investidura episcopal de Milán y con idéntico desdén de los decretos papales designó varios obispos más en la baja Italia.

Era mucho. El papa protestó ante el emperador y le advirtió sobre la pena de excomunión en que podía incurrir de persistir en su conducta.

La respuesta de Enrique IV explica todos los sucesos posteriores: reunió en Worms un concilio a su gusto, depuso al papa Gregorio VII y designó en su lugar un antipapa. Gregorio VII respondió con una excomunión solemne, desligó a todos sus súbditos cristianos de la obediencia y le prohibió ejercer el poder sobre Italia y Alemania.

Para los que niegan la aptitud diplomática del papa Gregorio conviene recordar la excelente oportunidad política del interdicto. Los más poderosos barones feudales de Alemania estaban hartos de la inconducta de Enrique IV y aprovecharon la oportunidad para negarle todo lazo de vasallaje.

El emperador se vio de pronto solo y perdido en medio de la hostilidad y el rechazo de sus súbditos. Momento terrible pero en el que la duplicidad de su carácter puso en movimiento una oportuna hipocresía. Jugó la comedia del arrepentimiento con gran arte y pasó tres días en el atrio de la iglesia de Canossa frente a la puerta de la catedral hasta que el papa le abrió la entrada al seno del Cuerpo Místico de Cristo y le concedió de nuevo la lealtad de sus súbditos.

Canossa fue un acto de refinada diplomacia donde Enrique logró un triunfo superior al esperado. El papa, como sacerdote, no podía cerrar sus oídos al clamor del pecador arrepentido, pero como sumo pontífice cometió el desacierto de devolver a Enrique el imperio, en lugar de apoyar a la facción capitaneada por el duque de Suavia y poner a éste a la cabeza de la cristiandad.

Enrique IV nuevamente dueño de la situación en Alemania por un oportuno triunfo militar convocó a un concilio a todos los obispos adictos y volvió a deponer al

papa Gregorio y designó en su lugar a Wiberto de Ravena. Sin perder el tiempo marchó sobre Roma y colocó a su antipapa al frente de la cristiandad con el nombre de Clemente III. En la capital del cristianismo recibió de manos de Clemente la corona imperial.

Gregorio no reconoció la autoridad de Enrique y luego de haber lanzado sobre él una nueva excomunión sin éxito se refugió en el castillo de Sant'Angelo y desde allí pidió ayuda militar a los normandos.

Estos aventureros apenas desbastados de sus antecedentes bárbaros eran un arma de doble filo. Combatieron contra Enrique IV, tomaron la ciudad de Roma y, después de librar al papa de su prisión en Sant'Angelo, sometieron la ciudad pontificia a un prolijo saqueo. Con este acto de bandolerismo se enajenaron la adhesión de los romanos que prefirieron en adelante la protección del excomulgado y su antipapa.

Gregorio buscó refugio en la abadía de Montecassino y luego se dirigió a Salerno donde renovó la excomunión contra Enrique y Clemente y dirigió a todos los fieles una carta encíclica para exponerles la situación de la Iglesia.

El asunto afectaba a toda la cristiandad en sus dos cabezas. En 1085 se reunió un concilio para examinar el problema de las excomuniones. Una y otra potestad tuvo en la asamblea sus defensores y sus impugnadores y la prolongación de la disputa reveló su completa esterilidad. El 25 de mayo de ese año murió Gregorio VII en Salerno.

4. La doctrina gregoriana

La querella sobre las investiduras no se agota en la puja política doctrinal entre Gregorio y Enrique y tiene consecuencias teológicas de mayor importancia. Las partes en litigio no se contentaron con simples atentados al poder del adversario y plantearon las puestas en disidencia en términos de teoría política. Pacaut habla de una teocracia pontificia formulada por Gregorio y sus partidarios que había de sobrevivir en sus continuadores. No creemos que

el término teocracia denote con exactitud la posición sostenida por la Iglesia a través de Gregorio VII.

El propósito de Marcel Pacaut es probar los fundamentos de una teocracia política a partir de la reforma religiosa. Señala en la doctrina gregoriana la intención de mantener la unidad de la sociedad cristiana a base de una mayor intensificación de la influencia eclesiástica. El emperador habría resistido este proyecto negándose a entrar en los cuadros de la organización eclesial. Gregorio se vio obligado a precisar las vías y los medios para hacer reinar el orden y la moral en la unidad de la cristiandad. Con esto enuncia los principios fundamentales del sistema llamado teocrático por Marcel Pacaut.

Estos principios son cuatro:

a. Primacía del obispo de Roma sobre las iglesias y sometimiento del clero a las iniciativas pontificias. El papa juzga la enseñanza impartida por el magisterio y vigila los usos y costumbres relacionados con el misterio de la salvación. Esta doble tarea le da derecho a oponerse con todas las fuerzas disponibles a los que impiden la tarea salvadora.

b. La primacía le compete al sumo pontífice por ser vicario de Pedro. Su poder es superior al poder temporal como el alma al cuerpo. Así como en el orden natural lo inferior recibe su disposición de lo superior, el gobierno temporal está subordinado a la misión conferida por Dios a su Iglesia.

"El pontífice romano representa en la tierra una autoridad inmediatamente instituida por Dios. El poder temporal corresponde al orden natural querido por la divinidad y una concesión de poder hecho por ella existió durante el paganismo y por ende tiene origen humano. El apóstol Pedro recibió del Señor el poder de atar y desatar, fundamento del gobierno sacerdotal ejercido por los obispos bajo la autoridad de Pedro" [92].

Pacaut cita estas frases recogidas en los escritos de Gregorio VII con el propósito de certificar los principios

[92] Pacaut, op. cit., págs. 80-2.

atribuidos al papa: *"¿Quién osará pretender que no tiene nada que ver con la autoridad de San Pedro y que no está incluido en el poder de atar y desatar conferido universalmente por Cristo? Por un privilegio único, la Iglesia Romana puede abrir o cerrar las puertas del Reino de los Cielos a quien ella quiere".*

Cuando Gregorio VII aplicó a Enrique IV su primera excomunión lo hizo con estas palabras: *"Bienaventurado San Pedro, príncipe de los apóstoles..., por vuestro poder y autoridad prohíbo al rey Enrique IV gobernar los reinos de Alemania y de Italia".*

c. El papa es el único que ha recibido la orden de apacentar el rebaño del Señor y esto explica la plenitud de su poder espiritual. Él es responsable de todas las almas, pues los obispos sólo lo son de aquellas que entran en la jurisdicción de su diócesis. Entre las almas a su cuidado se cuentan las de los gobernantes. Dos aspectos debe vigilar la autoridad pontificia en los príncipes temporales: su propia conducta como cristianos y la proyección de su actividad política sobre la vida cristiana de sus súbditos.

d. El principio fundamental de todas las aspiraciones del papado está en la unidad de orden establecida por la providencia divina. El orden natural, donde se coloca el gobierno temporal, está intrínsecamente ordenado a la vida de la gracia. La vida de la gracia funda el poder papal. De esto se impone con claridad que el papa no puede ser juzgado por nadie, sino por Dios.

"Sin lugar a dudas —comenta Pacaut— *su autoridad está limitada por las leyes divinas, pero si las contraría, ¿quién puede juzgarlo?".* Gregorio VII rechaza la idea de una asamblea eclesiástica habilitada para hacerlo. Esta opinión anticipa el principio de la infalibilidad papal en materia de dogma y costumbres.

5. Las relaciones de ambos poderes

Los veintisiete artículos conocidos con el nombre de DICTATUS PAPAE contienen en su concisa brevedad la doctrina de Gregorio VII y aquella por la cual la Iglesia

proclama su soberanía sobre todos los reinos del mundo. En ellos se da también, por lo menos implícitamente, un poder infalible a la potestad pontificia.

I. La Iglesia Romana ha sido fundada por Dios.

II. Sólo el pontífice romano tiene título universal.

III. Sólo él puede deponer a los obispos o restituirlos a la Iglesia.

IV. Su delegado preside en todos los concilios a los obispos, aunque sea inferior a ellos en jerarquía. Puede emitir contra ellos sentencia de deposición.

V. El papa puede deponer ausentes.

VI. No debe tenerse relación de ningún género con aquellos a quienes el papa ha excomulgado, ni habitar bajo el mismo techo.

VII. A él sólo es lícito hacer nuevas leyes teniendo en cuenta circunstancias especiales. Hacer de varias Iglesias una sola, o de una canónica una abadía, dividir un obispado demasiado opulento o unir varios indigentes.

VIII. Sólo el papa puede llevar las insignias imperiales. Sólo él puede coronar al emperador.

IX. Sólo al papa deben besar los pies los príncipes de la tierra.

X. El nombre de él sólo se menciona en las iglesias.

XI. Este nombre es único en el mundo.

XII. El papa tiene derecho a deponer emperadores.

XIII. Él puede cambiar la sede de los obispos cuando la Iglesia lo necesita.

XIV. Puede ordenar un clérigo en cualquier Iglesia.

XV. El clérigo por él ordenado puede presidir a otra Iglesia, pero no militar en ella ni recibir de otro obispo un grado superior.

XVI. Ningún concilio puede ser declarado general sin autorización del papa.

XVII. Ningún capitular ni ningún libro puede ser declarado canónico sin su consentimiento.

XVIII. La sentencia del papa no puede ser anulada por nadie, pero él puede anular la de todos.

XIX. El papa no puede ser juzgado por nadie.

XX. Nadie debe condenar a quien apele a la Santa Sede.

XXI. En todas las cuestiones mayores que afecten a una Iglesia, debe referirse al papa.

XXII. La Iglesia no ha errado ni errará jamás (Doctrina de Fe).

XXIII. Un pontífice romano, si ha sido ordenado conforme a los cánones, se convierte, por mérito de San Pedro, en santo.

XXIV. Por orden del papa y con su permiso, es lícito a los súbditos acusar a sus príncipes.

XXV. El papa puede, sin concilio, deponer o restablecer obispos.

XXVI. No es católico quien no concuerda con la Iglesia Romana.

XXVII. El papa puede librar a los súbditos del juramento de fidelidad.

Comenta el profesor Santángelo que en estos artículos la sociedad civil aparece como una sociedad transeúnte y subordinada y la Iglesia como la realización terrestre del Reino de Dios. Termina su exégesis con una frase donde apenas oculta su enfado contra las pretensiones de Gregorio VII: *"Así se destruía la autonomía de las Iglesias, se restaba poder a los sínodos provinciales, se anulaba la voluntad de los fieles y se dejaba subsistir un solo poder inmenso, incontrolable, el del papa"* [93].

De los veintisiete artículos, tres interesan directamente al estudioso de las teorías políticas: son aquellos donde el papa reclama una potestad directa sobre los poderes temporales. El artículo XII le concede el derecho de deponer emperadores. Hizo uso de él cuando depuso a Enrique IV de Alemania: *"Prohíbo al rey Enrique gobernar en todo el imperio de Alemania e Italia"*. El artículo XXIV lo autoriza a ejercer una permanente vigilancia en las relaciones de los súbditos con sus gobernantes y lo constituye en supremo tribunal de las naciones cristianas. El artículo XXVII le otorga poder para librar a los súbditos del juramento de fidelidad.

Las pretensiones de Gregorio VII son desproporcionadas si se toman en cuenta los medios disponibles para hacerlas cumplir, pero son perfectamente justas si se consideran los principios. Nada más sensato para el representante de Dios en la tierra que erigirse en tribunal de los príncipes cristianos. Llama la atención las alharacas del púdico Pablo Héctor Santángelo cuando pone el grito en el cielo porque el papa recaba para sí el poder de la Sociedad de las Naciones Unidas.

"No es justo —escribe Schnürer— *considerar la organización mundial proyectada por Gregorio, como dictada*

[93] P. H. Santángelo, op. cit., pág. 201.

por su ambición personal. En ese caso hubiera desaparecido después de su muerte. Pero no solamente los papas que le sucedieron continuaron con el mismo espíritu, sino que esta política encontró un asentimiento cada día más completo. Si hubo algún papa indeciso, fue empujado por sus consejeros a seguir el camino trazado por Gregorio VII" [94].

6. La polémica antigregoriana

La reforma gregoriana conmovió intereses y puso en movimiento fuertes prejuicios. Las reacciones provocadas por unos y otros se manifestaron en actos hostiles y buscaron para expresarse el camino de la expresión literaria. Cartas, tratados, anales, crónicas y biografías sirvieron para condenar la política papal. Todo el Occidente cristiano fue teatro de este famoso debate entre las dos potestades más altas de la cristiandad. Pero Alemania e Italia se convirtieron en protagonistas de la querella y por esa razón es en ambos países donde se halla la documentación más copiosa y violenta de la polémica antigregoriana.

Enrique IV dio el fundamento de las argumentaciones favorables a su causa: Hildebrando no podía ser considerado verdadero papa. Se oponía a ello su conducta y la irregularidad de su elección pontifical. En el supuesto caso de haber sido válidamente elegido no podía deponer al emperador, porque éste tiene su poder de Dios y no responde de su conducta ante ninguna autoridad terrena.

La polémica antigregoriana desarrollará estos argumentos con reflexiones y consideraciones más o menos oportunas.

Uno de los primeros laicos en poner su pluma al servicio del emperador fue el jurista Pietro Crassus, profesor de derecho en la ciudad de Ravena y excelente conocedor del código llamado de Justiniano. De esta obra extraerá argumentos para aderezar su DEFENSIO HEINRICI REGIS. Es opinión de Augustin Fliche, en su trabajo sobre la reforma

94 Schnürer, op. cit., T. II, pág. 350.

gregoriana, que el libro de Crassus fue compuesto a pedido de Enrique IV.

La defensa del rey Enrique comienza con razonamientos de libelo: Hildebrando no es verdadero papa, pues de acuerdo con su condición de monje benedictino ha violado la regla monástica al salir de su abadía. Esta situación lo coloca fuera de la comunión de la Iglesia, conforme a lo establecido por el Concilio de Calcedonia con respecto a los monjes vagabundos.

Crassus no debió creer mucho en el valor de esta prueba. Hildebrando no había sido monje y la acusación chocaba contra su reconocida actuación en la cancillería papal como alto dignatario de la Iglesia. El libelista emprende el ataque por un atajo más afín a su especialidad: los actos cumplidos por Gregorio VII en uso de sus prerrogativas pontificales bastarían para incoar su deposición. Ha condenado al rey sin oírlo con ostensible violación de las reglas más elementales del derecho. Ha turbado la paz de la cristiandad en su ataque a un soberano legítimo. Enrique IV es heredero del poder real y de acuerdo con el derecho romano la herencia es inviolable. Sin lugar a dudas este argumento jurídico ha sido extraído del derecho familiar y no del político, pues otorga al derecho romano una voluntad dinástica que en verdad no tuvo nunca.

En ese mismo año aparece un libro escrito por un teólogo llamado Guy, dependiente de la cátedra del obispo de Osnabrück. El trabajo se llamó: LIBER DE CONTROVERSIA INTER HILDEBRANDUM ÉT HEINRICUM IMPERATOREM y en él se examinaba el valor de la excomunión pronunciada por el papa y el alcance que podía tener sobre la fidelidad de los súbditos. El ataque a las medidas papales reposaba sobre el argumento de la invalidez de la elección de Gregorio VII, por haber sido hecho sin el consentimiento del emperador.

En una misma línea se inscribe el libro de un libelista anónimo: DE PAPATU ROMANO cuya finalidad era justificar la elección del antipapa Clemente III.

Pese a la acritud de la controversia, los querellantes estaban todos de acuerdo en un punto fundamental: guardar la unidad de la cristiandad en la simbiosis de Iglesia

y Estado. El problema residía en saber cuál de los dos poderes tendría la supremacía dentro de la sociedad cristiana.

Uno de los apologistas más desaforados de la idea imperial encarnada por Enrique IV fue Benzo de Alba. Su libro lleva el título latino AD HEINRICUM y se encuentra en la colección de *Scriptores* dentro de la MONUMENTA GERMANIAE HISTORICA en el Tomo IX. Su defensa tiene características muy típicas de la época y revelan un gusto exagerado por el simbolismo de indudable influencia bizantina. Hace una descripción minuciosa de la escena de la coronación imperial deteniéndose en cada uno de los detalles que revelan la supremacía del emperador.

La misma idea sostiene en otra parte de su escrito pero de un modo más directo y sin pasearnos por los detalles de una prolija ceremonia: San Pedro y San Pablo adquirieron el imperio, pero lo dieron en administración en primer lugar a los griegos, luego a los galos, más tarde a los lombardos, pero ahora se lo han concedido definitivamente a los germanos. La pretensión germánica de cerrar la espiral de la historia es anterior a Hegel. Pero Benzo de Alba es italiano y quiere que el poder de los romanos sea ejercido en beneficio romano: *"Un buen árbol no puede llevar malos frutos y en los romanos resplandece el recuerdo de sus antepasados"*. Pone en boca de Enrique IV la promesa de hacer a Roma capital de Italia.

La capacidad para el encomio es, en Benzo de Alba, ilimitada y puesto sobre el terreno del ditirambo no hay respeto humano capaz de detenerlo: *"Tú eres el león poderoso tan grande como el mundo, tus botas pueden aplastar al dragón victorioso..."*. El emperador es la imagen viva de Nuestro Señor Jesucristo porque Dios mismo marcha delante de él y prepara sus victorias. La tierra entera lo esperaba como al salvador y las multitudes salen a su encuentro con palmas y ramos y le abren las puertas de las ciudades. Después de esta alabanza cierra la apología con esta frase: *"Después de Dios tú eres el rey. Tu eres el emperador. Manda por medio de tu poder temible, para que el temor a tus amenazas reduzca a nada*

a los que tienen confianza en su propia ferocidad. De la mano de Dios tienes, César, la espada de la venganza".

Con el santo temor de haberse quedado un poco chico en el elogio añade: *"Vicario del Creador. La benevolencia de Dios te ha puesto en una insigne sublimidad y te ha colocado por encima de todas las potencias y de los derechos de todos los reinos... Mi plegaria es para que el emperador proyecte su pensamiento en Dios e introduzca en sus actos la sabiduría, madre de las virtudes. Rindo honor y gloria a Aquel que ha creado en medio de las criaturas humanas, otro creador a su propia semejanza"* [95].

Benzo de Alba señala una cumbre. Nadie llegó más alto en la exaltación del poder imperial, pero sería un error tomar esta apología por un pensamiento social extendido en el mundo medieval. Los símbolos religiosos, las comparaciones con figuras sacrales forman parte de la utilería conceptual de la época, pero Benzo las llama a concurso para fortalecer una opinión personal.

95 Pacaut, op. cit., Documento XII.

Capítulo VII: *El Santo Romano Imperio Germánico de Occidente (II) — Los Hohenstaufen*

1. Alemania en el siglo XII

El sucesor de Enrique IV, Enrique V, gobernó Alemania hasta el año 1125. A su muerte la corona pasó por elección al duque de Sajonia, Lotario de Supplinbourg, cuyo reinado se extendió hasta el año 1137. A la muerte de Lotario la corona pasa a la rama de los Hohenstaufen, originarias de Suabia y a quienes, en honor a la brevedad, se los designa con el apellido de Staufen.

Una rápida ojeada a los acontecimientos más sobresalientes del siglo en el reino de Alemania señala el auge creciente del feudalismo en detrimento del poder centralizador de la monarquía. Todo lo contrario ocurre en Francia, donde la dinastía de los Capetos va afianzando su posición y venciendo paulatinamente a los grandes feudales del reino.

La guerra civil entre güelfos y gibelinos terminó de arruinar la autoridad en Alemania, hasta el punto de que algunos notables historiadores, como Leopoldo Von Ranke, consideran una verdadera desgracia para el Reich la elección del primero de los Staufen, llamado Conrado III. Sin lugar a dudas la elección recayó sobre Conrado para apartar de la corona al más poderoso de los jefes feudales, el güelfo Enrique el Soberbio, duque de Baviera y de Sajonia.

No interesan los pormenores de esta lucha desatada por los barones y que se prolongó hasta la paz de Francfort el 19 de abril de 1142. De cualquier manera, la paz no significó una consolidación del poder real, el gibelino Conrado III no tuvo fuerzas para oponerse al empuje feudal. Como afirma Calmette: *"El Reich no fue más*

que un mosaico de estados alemanes y el «regnum» cede lugar a eso que el fin de la Edad Media llamó «las Alemanias». ¿Habrá que reprochárselo a los Staufen? y decir con Schäfer que el gibelino, hombre del sur, no podía unificar Alemania de la misma manera que un meridional francés no hubiera podido unir Francia. Es un punto de vista prusiano, muy subjetivo, y con el que no puede concordar un cuidadoso análisis histórico" [96].

El hecho es ése: Conrado III no tenía fuerza para imponerse al fraccionamiento del reino y probablemente a falta de otros apoyos busca el respaldo de la Iglesia Romana y se enrola en la segunda cruzada, iniciada por el rey de Francia y sostenida por el verbo infatigable de Bernardo de Claraval. La idea de defender el Santo Sepulcro fue recibida con entusiasmo en Alemania. La participación tudesca en la cruzada inicia un movimiento de acercamiento al papado en completa contradicción con la política seguida por los reyes anteriores.

No todos los feudales alemanes estuvieron de acuerdo en ir a combatir a Palestina. Muchos de ellos consideraban más útil llevar la guerra contra los paganos que asolaban sus propias fronteras y así se lo hicieron saber a San Bernardo. El abad de Claraval encontró perfectamente razonable la explicación y dio su bendición a los barones alemanes para dirigir sus golpes contra los infieles del norte y del este.

Hubo dos cruzadas en la Alemania del siglo XII. La más conocida de ellas seguía el impulso místico de San Bernardo y respondía a las esperanzas religiosas y políticas del papa Urbano II. La otra estaba inspirada en el realismo de los barones alemanes cuyos países lindaban con el mundo eslavo. La primera terminó con un rotundo fracaso militar frente a la ciudad de Edesa, objetivo principal de su estrategia. La segunda consolidó las fronteras del este y ganó para la cristiandad la seguridad de esos territorios.

[96] J. Calmette, LE REICH ALLEMAND AU MOYEN ÂGE, Paris, Payot, 1951, pág. 209.

Conrado III al retorno de su frustrada empresa en Tierra Santa quiso compensarla con la obtención del título imperial, pero encontró una situación poco favorable para el cumplimiento de sus designios. La capital del cristianismo había caído en poder de un tribuno popular, Arnaldo de Brescia, que deliraba por un retorno a la república romana. Por otro lado Welf, duque de Baviera, se había aliado con los normandos y se oponía decididamente a la política de Conrado. Su primera medida fue enfrentar el ejército de Welf y obtener sobre él un triunfo que le devolvió capacidad para tener la iniciativa política en los asuntos alemanes. Con todo no logró ser coronado emperador. Fue cruzado y rey, pero la corona imperial no ciñó sus sienes.

2. Federico I Barbarroja

Conrado murió en 1152 y en el mismo año fue elegido y proclamado rey Federico I *Aenobarbus* que debía gobernar Alemania hasta el año 1190. Este largo período fue sellado con la personalidad fuera de serie de este gran rey a quien los cronistas se complacen en describir con todas las virtudes físicas y morales de un político de la talla de Otón el Grande. Su elección parecía poner fin al costoso pleito entre güelfos y gibelinos porque el nuevo monarca unía en su sangre ambas tradiciones y trató, desde el primer momento, de colocarse en una posición superadora de los antagonismos alemanes.

Inicia su gestión con una gira por Alemania y procura en todas partes dejar la clara impresión de una justicia real por encima de intereses partidarios.

Una biografía completa y bien informada de Federico I no ha sido escrita todavía. Su personalidad se diluye un poco entre la anécdota y el ditirambo, de modo que resulta difícil discernir el alcance de sus ideas personales sobre el papel político a jugar en el tablero de la cristiandad. Una de las ideas más comunes de la época según Folz en su trabajo LE MONDE GERMANIQUE es la de la continuidad del imperio romano en la dinastía de los Staufen a través de la figura de Carlomagno.

Uno de los actos más significativos del reino fue la canonización del gran carolingio, pronunciada el 29 de diciembre de 1165 por el canciller Reinaldo de Dassel bajo la dirección de Federico [97].

Su designio de conseguir la corona imperial venía consolidado por todas las medidas políticas tomadas en Alemania para asegurar su unidad, evitar la división partidaria y extender sus pretensiones sobre la Burgundia y la Italia.

La cuestión planteada por Arnaldo de Brescia dividía a Roma en dos partidos inconciliables, representados por el tribuno y el papa Eugenio III.

El movimiento comunal encabezado en Roma por Arnaldo de Brescia respondía a una de las más fuertes corrientes políticas de la Italia medieval. Mucho se ha discutido sobre el origen de las comunas italianas, y la idea que ha llegado más fácilmente a la pluma de los historiadores es la de reivindicar la fuerte vida municipal italiana que persistió luego de la caída del imperio. Pirenne ofrece una teoría comercialista inspirada, según Léonard, en la historia de Flandes. El historiador ruso italiano Ottokar opone otra, calificada de *romanista* y que el mismo Léonard sintetiza en estos términos: *"Allí donde existía una antigua cultura ciudadana no ha desaparecido nunca la idea de una vida de ciudad distinta, concebida como algo particular y que asociaba a todos los que la vivían. Una concepción de la ciudad como un mundo asociado y distinto constituye la premisa real y jurídica de la formación de las instituciones municipales"* [98].

Muchos otros aspectos psicológicos, culturales, comerciales y geográficos habría que añadir a esta sintética visión del origen de las comunas italianas. Pero hay un hecho fundamental sagazmente señalado por el historiador italiano Volpe: estas asociaciones políticas tomaron pronto la fuerza y la pasión de un partido, hasta el punto

[97] Robert Folz, *Le monde germanique*, HISTOIRE UNIVERSELLE, Paris, Encyc. de La Pléiade, Gallimard, 1957, T. II, pág. 616.

[98] Émile Léonard, *L'Italie médiévale*, HISTOIRE UNIVERSELLE, Paris, Encyc. La Pléiade, Gallimard, 1957, T. II, págs. 452-3.

de excluir dentro de ellas la existencia de cualquier oposición y terminar, hacia afuera, por mantener una lucha encarnizada contra las comunas más vecinas y por ende más aptas para ser sus rivales.

Este gobierno municipal autónomo se apoyaba en una organización militar de carácter popular de la que formaban parte hasta los trabajadores manuales más modestos, excluidos de responsabilidades públicas por los otros regímenes medievales.

La tarea política de Arnaldo de Brescia se inserta en esta particularidad de la vida social italiana. Gran admirador de Pedro Abelardo y de las nuevas ideas florecidas en ese siglo XII, mucho más rico en tensiones de lo que uno puede suponer, fue el provocador de la revolución romana de 1143 y al mismo tiempo quien forzó al papa a reconocer la Comuna en 1145. Desde su residencia en el Capitolio dominó a Roma durante muchos años y en ese lapso llevó exitosa guerra contra las pretensiones papales.

Dividida Italia por todos estos conflictos comunales y con una tendencia irresistible a fraccionarse en tantos estados como ciudades, los ciudadanos partidarios de la unidad apelaron a Federico Barbarroja, que no esperaba otra cosa para descender hacia Roma.

"Todas las leyes civiles han sido violadas; la palabra está en las armas; las ciudades se desgarran recíprocamente". Con estas palabras, un contemporáneo de Arnaldo y Federico describe la situación de Italia. La gente de Lodi, en lucha contra Milán, llaman al rey de las Alemanias. Eugenio III y más tarde Anastasio VI lo invocan desde Roma.

La presencia de Federico en el norte de Italia precipita los acontecimientos. El pueblo de Roma se levanta contra Arnaldo y lo ajusticia en junio de 1155. El 18 de ese mismo mes el papa inglés Adriano IV corona emperador a Federico I y sale a recibirlo fuera de Roma. El resto de la ciudad permaneció protegida por sus murallas y se negó a recibir a los alemanes. Barbarroja no tiene interés en permanecer en la ciudad bajo la amenaza de la fiebre, levanta campamento y deja al papa Adriano que se las arregle como pueda frente a los facciosos.

La actitud del emperador obliga a Adriano IV a buscar la protección de los normandos cuyo jefe, Guillermo el Malo, ha reemplazado a su padre Rogelio II y ocupa fuertemente los países de la baja Italia.

El largo reinado de Federico I es una prolongada batalla. El ir y venir de los soldados imperiales cubre los caminos de Italia y Alemania con el rumor de sus pesadas armaduras. Las ciudades italianas luchan por sus libertades municipales y al mismo tiempo trabajan como colmenas para asegurar los fundamentos económicos de la independencia. En medio del tumulto militar se abre paso una poderosa vida artesanal y comercial preparando el renacimiento europeo del siglo trece.

Cuando se trata de comprender las ideas políticas vigentes en ese apasionado lapso, viene nuevamente a nuestro encuentro la discusión en torno a las dos potestades principales del mundo cristiano: Imperio y Papado. Nada nuevo ha sido dicho respecto a los principios teológicos de esta transitada cuestión, pero el panorama de la época ofrece algunas variedades que conviene anotar.

3. La idea romana del imperio

Si intentamos comprender la idea del imperio desde la perspectiva romana, deben distinguirse dos cosas: la Roma de los papas cuya opinión en la famosa querella fue definitivamente expuesta por Gregorio VII y la Roma patricia y aristocrática que procura, con todos los medios a su alcance, hacer del sumo pontífice una criatura sometida a su fuerza y a su prestigio.

Ambas Romas han coincidido en un criterio: llamar en socorro a un poder militar extraño para que dirimiera por la espada la permanente contienda sostenida entre ellas.

La actitud de León III cuando apeló al poder de Carlomagno contra los lombardos y los facciosos de su propia ciudad se repitió con Juan XII en la época de Otón el Grande. La intervención del gran carolingio satisfizo los deseos papales y se puede decir que la cristiandad salió reforzada merced a la acción inteligente y

vigorosa del gran emperador. La segunda intervención no fue muy superior a la enfermedad y el sumo pontífice debió sufrir la tutela indiscreta de un poder al lado del cual la aristocracia romana era una simple cuadrilla de mafiosos.

Durante el año 1149 es el senado romano quien pide la intervención de Conrado III y lo hace, por supuesto, con el pretexto de poner orden en la lucha de las facciones e impedir a sus enemigos el uso indiscriminado de la potestad papal: *"Porque no hacemos nada que no testimonie respecto a Vos nuestra obediencia. Deseamos levantar y engrandecer el Imperio Romano, del que Dios os ha confiado la dirección, restableciéndolo en el estado en que se hallaba en los tiempos de Constantino y Justiniano, quienes por el vigor del senado y del pueblo romano tuvieron bajo su poder el universo entero. Con este propósito el senado fue restablecido por nosotros y también por nosotros fueron aplastados los rebeldes, que siempre indóciles a vuestras órdenes había despojado de esa gloria* —se refiere al senado— *al Imperio Romano. En una palabra, nuestro esfuerzo es para que se os devuelva todo lo debido al César y al Imperio..."*.

Es conmovedor el esfuerzo de un pequeño grupo, militarmente insignificante, por darse importancia y ofrecer al emperador un cebo muy por encima de sus posibilidades. En el siguiente párrafo la extraña demanda se convierte en la expresión de un miserable resentimiento contra la facción enemiga. Acusan a los Frangipani y a los Pierleoni adictos a la tiara pontificia y enemigos del emperador por sus relaciones con los normandos y piden contra ellos la ayuda de Conrado III. El senado no ignora su insignificancia real pero confía en el prestigio de la historia y sueña con su habilidad maniobrera.

"Que vuestra majestad imperial venga hacia nosotros, puesto que en Roma podréis realizar todos vuestros deseos. Para decirlo en una palabra, podéis habitar Roma, capital del mundo, y todo obstáculo que pueda oponer el clero desaparecerá. Podremos fundar un dominio mejor asentado para toda Italia y el reino Teutónico. Venid, pues, sin tardar, os lo rogamos...".

"Que el rey sea poderoso y obtenga de sus enemigos victoria. Que tenga el imperio y con sede en Roma, rija el universo... Que César reciba lo que es del César y el el pontífice lo que le corresponda. Que Pedro pague el tributo que le ordenó Cristo".

El senado romano sueña con un imperio restablecido y dominar así, bajo la protección de la espada teutónica, al grupo partidario del papa.

Mientras la idea imperial alemana se alimenta con el recuerdo carolingio, la de los romanos abreva en las fuentes del derecho antiguo y reivindica las figuras de Constantino y Justiniano: una Iglesia limitada al ejercicio de la piedad bajo la tutela de un emperador fuerte.

El imperio carolingio y el otónico, en tanto se le parece, son inspiraciones del agustinismo político. La idea sostenida por el senado conserva un trasfondo pagano que no logra ocultar el despliegue de su boato cristiano.

La idea romana del imperio aparece con todo su ingenuo irrealismo en una carta dirigida por un discípulo de Arnaldo de Brescia a Federico I. La carta es muy larga y Folz trae un resumen del que tomamos algunos párrafos significativos. El autor se alegra de la elección de Federico, pero lamenta mucho que algunos clérigos creen confusión *"entre las cosas divinas y las cosas humanas"* y le hayan impedido consultar *"a la santa ciudad de Roma, dueña del mundo, creadora y madre de todos los emperadores"* y se le haya pedido a ella la confirmación de la elección.

Sin ese requisito no hay imperio propiamente dicho y el autor se queja porque el emperador no haya escrito a los *"notables de la ciudad"* en su calidad de *"hijo y ministro"* de la Urbe.

Ataca violentamente a los clérigos y los acusa, desde un punto de vista bastante particular, de apóstatas y herejes, porque trastornan la Iglesia de Dios y el mundo con su actitud. Denuncia la falsedad de la donación de Constantino e intima al emperador a defender con las armas al derecho *"para que en la paz, como en la guerra, el pueblo esté siempre bien gobernado"*.

La frase última repite una semejante del preámbulo de los INSTITUTA y revela claramente la fuente inspiradora de la epístola. Con esa mezcla de inocencia y bellaquería típica de los rábulas, recaba la majestad de la *Lex regia* recordando al emperador que el pueblo es la fuente de poder.

El pueblo romano tiene el derecho de crear emperadores y, como la dignidad y el poder de la república está en manos de los romanos, el emperador depende de los romanos y no los romanos del emperador. El orgullo necio de la última frase revela el grado de delirio a que puede llegar el legalismo en algunos espíritus: "*¿Qué razón, qué ley, impedirá al senado y al pueblo de Roma crear un emperador?*".

Admira la ignorancia total de los hechos y el desprecio angélico de las circunstancias reales del poder.

La elección de Eugenio III al sillón de San Pedro inspiró a los adversarios del papado grandes esperanzas de una rehabilitación laica. La falta de malicia en los negocios del mundo del nuevo papa, su vida apartada de los negocios y su vocación monacal llenaban de alegría a sus enemigos, que veían en él un excelente candidato para ser prolijamente engañado.

San Bernardo temía esto y sus admoniciones tratan de prevenir una contingencia de tal naturaleza, pide a los altos prelados de la curia romana, muy avezados en todas las miserias del poder, que ayuden a ese hijo de la contemplación perdido en las dificultades del siglo.

La situación en Roma era muy difícil. El nuevo senado cerró el camino del papa hacia San Pedro y puso al papa ante la disyuntiva de renunciar a su potestad civil sobre Roma o entablar guerra contra el senado y el pueblo romano. La exigencia política venía sazonada, como era de esperar, con una gran actividad religiosa llena de encomios a la pobreza y encarnizados ataques a los bienes eclesiásticos. Eugenio III, formado en los ideales cistercienses, podía tener algunas dificultades en discernir lo que en esta actitud había de concupiscencia oculta.

Arnaldo de Brescia levantó al pueblo contra la jerarquía eclesiástica auspiciando el reparto de las riquezas

clericales entre los príncipes y los seglares. Propugnaba una nueva república romana con clara distinción entre los poderes temporales y los espirituales. Eugenio III advirtió la compatibilidad entre el espíritu de pobreza, a que personalmente estaba obligado, y las posesiones de la Iglesia de Cristo, fundamento económico de su actividad evangelizadora.

Roma desbordaba de exigencias demagógicas. Por todas partes los partidarios de la república manifestaban su repudio a la corte pontificia y a los altos prelados. En esta aventura política no faltaba ninguno de los inevitables ingredientes del caos, ni siquiera el llamado al soldado, la apelación a César, hecha por uno y otro lado de la barricada.

Conrado III hubiera deseado entrar en Roma y hacerse coronar emperador por el papa. Tal vez lo hubiera hecho si las circunstancias de su reino se lo hubieran permitido. La guerra contra Welf de Baviera, contra los normandos, y una muerte prematura, lo libraron del peso de la corona imperial.

4. Opinión de San Bernardo sobre el imperio

Interesa destacarla porque emerge de la controversia entre el senado romano, la opinión de los imperiales y la corte pontificia. El abad de Claraval expone su idea en una carta dirigida al rey Conrado III en el año 1146. El santo va derecho al tema sin perder tiempo en exordios ni protocolos. Admite las dificultades en convivir que existe entre ambas potestades. Las relaciones no han sido nunca dulces, ni muy amigables ni siquiera estrechas, pero las considera necesarias y queridas por Dios mismo. Cita la primera carta de Pedro para confirmar su argumentación: *"el fundador de una y otra no las unió para que se destruyesen, sino para que se edificasen"* [99].

Pasa de inmediato a una consideración de tipo histórico: *"¿Acaso no es Roma la cabeza del imperio, así como es la sede apostólica?"*. Recuerda al rey Conrado que Dios ha prometido a su Iglesia asistencia fiel hasta la

99 I PEDRO, 2, 9.

consumación de los siglos, de modo que uniendo su fuerza a la misión de la Iglesia se verá libre de sus enemigos. Conmina: "*Por tanto ciña su espada junto a su muslo y poderoso restituya a sí mismo al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Ambas cosas interesan al César: defender su corona y proteger la Iglesia. Una conviene al rey y la otra al defensor de la Iglesia*".

El pueblo romano se ha levantado en su presunción insensata contra ambos poderes: "*Pero este pueblo maldito y presuntuoso que no sabe unir sus fuerzas, ni ver el fin, ni tomar en cuenta su provecho, se ha atrevido en su insensatez y en su furor a intentar este sacrilegio. Ante la faz del rey no podrán persistir nunca, ni un solo momento, ni la mano popular, ni la temeridad del vulgo*".

"*Me he vuelto insensato* —confiesa el monarca—, *pues siendo persona vil e innoble me he metido como grande a dar consejos a tan grande majestad y a sabiduría tan eximia sobre cuestión tan importante. Pero añado a mi insensatez: si algún otro se esfuerza por persuadirlo a otra cosa distinta de lo que yo os he dicho, éste no ama al rey, o entiende poco lo que conviene a la majestad regia, o busca su propio interés sin preocuparse ni del rey ni de Dios*" [100].

Bernardo no era directamente súbdito de Conrado III. Su intervención fue oficiosa y lo hizo a doble título: como abad de Claraval y como una de las voces eclesiásticas más escuchadas en esa época. Su concepto del imperio está dentro de la línea agustinista más depurada: la espada al servicio de la cruz, pero libre de seguir su criterio en todo lo que se refiere a la conducción del reino.

5. Doctrina y mística del imperio con los Staufen

Hemos considerado con detenimiento las fuentes donde abreva la idea imperial: las tradiciones romana y carolingia. La diferencia entre ambas no es fácil de señalar en términos de derecho político, pero resultan bien discer-

[100] San Bernardo, OBRAS COMPLETAS, Madrid, B.A.C., págs. 1188 y ss.

nibles cuando se determinan sus respectivas actitudes frente a la Iglesia.

En la tradición romana el Estado aparece en el marco de una ficción jurídica republicana. El emperador tiene el poder por delegación popular y, en tanto su autoridad es de origen laico, su relación con la Iglesia surge de esta disparidad de procedencias. El imperio carolingio es una fuerza militar adscripta al plan salvador de la Iglesia como espada protectora y al mismo tiempo como autoridad temporal en una misión sacral.

La idea imperial nacida con Federico I Barbarroja se inspira en estas dos fuentes. Se advierte el predominio de la tradición romana en la medida que renace el interés por el derecho antiguo y los juristas hacen sentir su influencia en la corte del emperador. Pero el recuerdo de la gesta carolingia no desaparece totalmente de la manera de pensar germánica y vuelve con fuerza en la pluma de Otón de Freisinga, uno de los principales consejeros del joven Federico I y autor de un libro cuyo título (HISTORIA DE DUABUS CIVITATIBUS) delata su inspiración agustiniana.

Otón de Freisinga escribió su crónica durante el reinado de Conrado III y lo hizo con el propósito de instruir a su sobrino Federico que más tarde había de ser el primer emperador de este nombre. La referencia agustiniana del título no debe hacernos pensar en un tratado de teología política. Otón se coloca en una perspectiva bien terrestre y su propósito es hacer la apología del imperio para que su sobrino la viva en los hechos.

La ciudad terrena no es necesariamente la ciudad del diablo. En el pensamiento de Otón esta ciudad se identifica con todos los grandes imperios, cuya misión providencial ha sido preparar la Jerusalem Celeste.

En esta sucesión de reinos el imperio romano es una última etapa cuyo punto culminante está señalado por la conversión de Constantino. Otón es decididamente un triunfalista y parece muy satisfecho de que la Iglesia de Cristo y el imperio se hayan unido en una ciudad *permixta*, como en una prolongación del misterio de la encarnación: el imperio es el cuerpo terreno de esa ciudad y la Iglesia su alma.

Reconoce la dificultad de obtener esta unión en el terreno de la praxis política, pero cree imprescindible conservarla como ideal. La Iglesia es una y uno también su plan salvador, pero dos son las instituciones puestas por nuestro Señor a su servicio: el sacerdocio y el imperio.

Roma dejó de ser la sede del imperio. Éste pasó a la ciudad de Bizancio donde fue afectado por la decadencia y la corrupción. Pero la idea no murió, retomada por Carlomagno y los francos, recibió nueva vida de su vinculación renovada con la Iglesia. Otón cree que el imperio germánico durará hasta el fin de los siglos. La razón le parece muy simple: los teutones son una rama del pueblo franco, sin lugar a dudas la más apta y viva de esa raza, por eso están militarmente encargados de prolongar su fuerza imperial.

"*La idea del imperio se encuentra bien clara* —comenta Folz—. *El imperio no deja de ser el antiguo «Imperium Romanorum». Su misión es universal porque participa de la misión encomendada por Cristo a la Iglesia, pero la dirección de esta potestad es franca o franco-germánica*"[101].

Folz señala la coincidencia entre los Staufen y los Capetos respecto a considerar sus propias potestades como sendas prolongaciones de la monarquía franca. La dinastía alemana hace de Aix-la-Chapelle el punto de partida geográfico de su poder, y Luis VII de Francia, Felipe Augusto y San Luis, tienen la conciencia de prolongar en Francia la reyecía de los francos.

Federico I señala el punto culminante del esfuerzo restaurador del imperio germánico. Folz anota en su haber los siguientes puntos:

Aseguró en el conjunto de las monarquías la preponderancia del reino de Alemania. Aix-la-Chapelle se convirtió en la *sede regni teutonici*. Bajo Federico I aparece por primera vez la designación de *imperium teutonicorum* como manifestación de orgullo étnico capaz de transformarse en sentimiento nacional.

101 Folz, op. cit., págs. 11-113.

El emperador alemán reivindicó su señorío sobre Roma e Italia e invocó, frente a la comuna romana, los derechos ejercidos por Carlomagno y Otón I en las ciudades lombardas.

Resucitó el carácter sacral de la monarquía, puesto en entredicho durante la querella contra Gregorio VII. Federico es el ungido del Señor. El documento donde figura esta expresión fue considerada ya en este trabajo. La frase usada era el Cristo del Señor. Esta noción comanda la política del emperador en todo lo concerniente al sacerdocio. Federico trata de imponer a la cristiandad, en 1160, un papa de su elección para responder a la idea expuesta por su poeta oficial en la tercera estrofa de su oda: *Salve Mundi Domine*: *"Ningún ser razonable pone en duda que, por la voluntad de Dios, has sido constituido rey sobre los otros reyes y que has adquirido dignamente la espada de la venganza y el escudo de la tutela del pueblo cristiano".*

Rey de reyes y señor del mundo: títulos ditirámbicos. Exageran bastante el alcance real de su poder, pero señalan claramente la perspectiva universal de su intención política. Nada propiamente romano en este ecumenismo inspirado en la misión universal de la Iglesia, pero a esta idea no le falta su punto de apoyo en el *corpus iuris* romano.

El derecho antiguo renace en la famosa Escuela de Bologna y los juristas se ofrecen a los nuevos poderes para proveerlos con la noción de soberanía extraída de las leyes romanas. La soberanía es única e indivisible: un Dios, un papa, un emperador. El derecho romano otorga a Federico la potestad de Constantino, Justiniano y Teodosio el Grande.

A la unidad indivisible de la soberanía, se añade la universalidad del imperio impuesta por su carácter sagrado: *Sacrum Imperium*. Ésta es la designación apropiada y adscripta, en el terreno de la unidad política del mundo, a la extensión universal de la Iglesia misionera.

"Herencia franca e idea romana son las bases sobre las cuales se asienta la doctrina imperial de los Staufen. Durante el reinado de Federico I ambos elementos fue-

ron conciliados, pero una vez muerto el gran monarca, la situación se trastrocó. La tradición franca sufre un eclipse y, en tanto programa político, hallará su mejor realización en el reino de Francia. La idea imperial se germaniza y a medida que pierde su sentido misional se seculariza. Con Federico II, en pleno siglo XIII, tendrá una expresión política profana" [102].

No quiero terminar este esbozo de la idea imperial durante la dinastía de los Staufen sin considerar brevemente la nota de universalidad constitutiva de la noción imperio.

La pretensión de formar un poder ecuménico está generosamente documentada en la literatura política de la época y, aunque la realización efectiva del proyecto es bastante modesta, el encomio de los poetas oficiales brega por una situación más brillante. Folz estudia la interpretación de la universalidad en cada uno de los emperadores y sostiene que las diferencias se deben al predominio de una u otra de las tradiciones influyentes.

Federico I fundó la universalidad de su imperio en dos fuentes: en el derecho romano y el carácter misional a cumplir junto a la Iglesia. El aspecto decisivo reside en la idea de la misión. La faena del emperador en el *regnum transitorium* o *temporale imperium* es imponer un orden político sobre el pueblo y los reinos para establecer la unidad de los cristianos bajo las dos espadas.

La pretensión no desconocía la existencia de estados nacionales. Se conformaba con reclamar una autoridad judicial reconocida por todas las naciones cristianas. Otón de Feisinga la designaba escuetamente así: *auctoritas ad quam totius orbis spectat patrocinium.* Federico I ejerció de hecho ese patrocinio.

Su sucesor, Enrique VI, que reinó en los últimos años del siglo XII (1190-7), trató de convertir ese patronato moral en un verdadero dominio político feudal sobre los príncipes cristianos. Las cruzadas le permitieron, en parte, realizar su proyecto. Ricardo Corazón de León reco-

102 Ibídem, pág. 116.

noció su señorío e hizo acercamientos diplomáticos para hacérselo reconocer a Felipe Augusto de Francia sin conseguirlo. El reino de Sicilia se incorporó a la corona imperial y Enrique VI trató de centrar su poder tomando como eje el Mediterráneo. Puso la mirada en los reinos de Castilla y Aragón y recibió tributo de los principados sarracenos del norte de África y de las islas Baleares. Acariciaba el proyecto de extenderse sobre Bizancio cuando murió. Sus intenciones sobrevivieron, pues los cruzados que en 1204 se apoderaron de Constantinopla traían un impulso imperial heredado de Enrique VI.

La muerte del joven emperador y la minoría de edad de su sucesor Federico II señalan una etapa de la historia de Occidente dominada por la extraordinaria figura del papa Inocente III. Durante su pontificado (1198-1216) la autoridad imperial sufrió un verdadero eclipse y la potestad de la Iglesia alcanzó el punto más alto de su trayectoria.

Federico II pasó su minoría de edad a la sombra de Inocente III, pero cuando murió el papa, su tutor, y recabó para sí la hegemonía imperial, demostró que las lecciones de un gran maestro pueden producir un discípulo en profunda contradicción con sus enseñanzas. No obstante su perfidia, Federico II tuvo grandeza y, aunque sus ideas chocaron con un mundo occidental todavía cristiano, dejó una huella por la que transitaría la edad moderna.

La base política de Federico II no fue Alemania, demasiado dividida en su régimen feudal, sino Sicilia. En este reino impuso un régimen de gobierno de factura tan moderna que había de servir de modelo en la constitución de las nacionalidades. El poder del soberano temporal derivaba directamente de Dios y estaba organizado a la manera de una Iglesia laica en la que oficiaba Federico II. Él era el gran juez y el único legislador; los otros funcionarios de la corona, meros auxiliares de la oficina imperial. Italia fue considerada centro de este imperio, y Alemania una reserva de fuerzas militares en vista de sus proyectos hegemónicos. La *lex* romana se convierte decididamente en fundamento jurídico del im-

perio y es curioso advertir el carácter antipapal de la doctrina. Ningún sentido misional y una versión casi pagana del dominio.

6. Geroh von Reichrsberg

No se puede terminar un esquema sobre el pensamiento político del siglo XII sin recordar brevemente la personalidad de Geroh von Reichrsberg.

Nació en 1093 ó 1094 y llegó a ser teólogo de la Iglesia Colegiada de Reichrsberg en el año 1136. Fue un egregio representante del alto clero germano y un precursor de la reforma gregoriana. Su función de preboste de estudios lo llevó a tratar de cerca los asuntos debatidos entre el sacerdocio y el poder secular. Estas tareas de orden práctico no enmohecieron su pluma de escritor, siempre alerta y muy prolífica en la defensa de la independencia eclesiástica.

Su preocupación principal fue salvar el sacerdocio de la progresiva secularización impuesta por las costumbres feudales y la competencia de los poderes laicos en la imposición de las investiduras. Los hermanos Carlyle lo comparan con Arnaldo de Brescia sin insistir demasiado en los matices que separan a un hereje formal como Arnaldo, de un celoso, ortodoxo y estricto defensor de una legítima reforma. Geroh von Reichrsberg mantuvo su indignación en los límites de la disciplina y conforme con las exigencias de la fe.

Uno de sus primeros tratados versa sobre la cuestión de las regalías que benefician a un obispo en tanto señor feudal de la diócesis. La regalía supone un beneficio de carácter político y militar y por ende una serie de obligaciones del mismo carácter. Geroh manifiesta su honda inquietud por esta evidente confusión de funciones y critica ásperamente las obligaciones laicas del sacerdote. Con las SAGRADAS ESCRITURAS en la mano aduce argumentos extraídos de ambos TESTAMENTOS para pronunciarse contra las actividades profanas de los apóstoles. Considera que se malversan los fondos de la Iglesia cuan-

do se los emplea en mantener fuerzas armadas. El obispo tiene la obligación de emplear los bienes de su dominio en cuatro cosas fundamentales: mantener el clero, constuir y reparar los edificios eclesiásticos, ayudar a las viudas y a otros necesitados y atender las propias necesidades de su casa, donde siempre deben estar las puertas abiertas para los peregrinos y los extranjeros.

Para atender a todas estas erogaciones la Iglesia dispone de tres recursos: una suerte de impuesto llamado la décima, las propiedades rurales, y las regalías o funciones públicas. Las dos primeras son de derecho eclesiástico y considera sacrilegio usar de esos dineros para actividades extrañas a las funciones sacerdotales. Las funciones públicas no deben ser ejercidas por hombres consagrados a las tareas espirituales.

Entre los años 1155 y 1156 escribió un nuevo tratado sobre la cuestión titulado De novitatibus huius temporis. Las discusiones suscitadas en el lapso que separa los trabajos anteriores de este último han madurado su juicio y le han impuesto la necesidad de intervenir con moderación en una disputa donde se tratan los usos de la vida cristiana. Ha advertido que la solución a las tendencias seculares del clero debe surgir en un ámbito de generosa comprensión y no de confusa polémica. La posesión de las regalías envuelve el peligro de confundir lo temporal y lo espiritual. Retornando a las fórmulas gelasianas, señala la distinción de ambos poderes con la metáfora de las dos luminarias: el sol es el poder espiritual; la luna, el temporal. Ambos son distintos, pero el segundo recibe su luz del primero. La imagen astronómica viene reforzada con la referencia escrituraria a las dos espadas.

Si el Señor ha distinguido los dos poderes no conviene a los hombres confundirlos. Es la misma fórmula gelasiana repetida en otros tiempos y bajo otras costumbres, pero siempre delatando la misma verdad.

PARTE TERCERA: *LA CRISTIANDAD Y LA SOCIEDAD POLÍTICA (II)*

Capítulo VIII: *El feudalismo*

1. Introducción al tema

El estudio del fenómeno sociopolítico llamado feudalismo es uno de los más controvertidos de la discutida historia medieval. Coopera con este ambiente polémico la tendencia, muy helénica, de pensar el feudalismo en términos de régimen político, como si éste obedeciera a una forma precisa y se desarrollara conforme a la racional enunciación de un silogismo. Nada más lejos de la realidad medieval ni menos apto para ofrecer un esquema capaz de explicar el mundo feudal en términos comprensibles.

El feudalismo no nació perfectamente armado de la cabeza de un pensador, ni se impuso como resultado de una constitución escrita. Muy móvil en sus realizaciones como cambiante en su diversidad de manifestaciones, ofrece, no obstante, algunos caracteres comunes aptos para darle una fisonomía particular.

El primero de esos rasgos comunes es el aspecto militar del dominio durante el régimen feudal; y el segundo, la base principalmente rural de su estructura económica. Raimundo Lulio en su libro DE LA ORDEN DE CABALLERÍA lo confirma en términos inequívocos: *"Conviene que tenga escudero y trotero que le sirvan y cuiden de sus caballos; y que las gentes aren, caven y saquen la maleza de la tierra, para que dé frutos, de que vivan el caballero y sus brutos; y él ande a caballo, se trate como señor y viva cómodamente de aquellas cosas en que sus hombres pasan trabajo e incomodidad"* [103].

[103] Raimundo Lulio, OBRAS LITERARIAS, Madrid, B.A.C., 1948, pág. 110.

Los lazos de dependencia señorial de un dominio rural con su señor son anteriores al fenómeno designado con el término especial de feudalismo y, aunque constituyen su fundamento, no pueden reducirse a él.

El vasallo —afirma Boutruche— ejerce un dominio sobre las gentes y las tierras de su feudo. Este señorío tiene doble faz: por un lado es rural porque pesa sobre los paisanos y labradores de un predio, y por otro lado es feudal en virtud de las prestaciones a que está sometido, especialmente cuando el territorio es vasto —condado o castellanía— y su detentor está en condiciones de subinfeudarlo parcialmente a otros vasallos de los que exige deberes de dependencia semejantes a los que él tiene con su superior[104].

El feudalismo es una modalidad particular de darse los lazos del dominio señorial. El carácter especial de esta modalidad se debe a la convergencia de tres factores: *a.* El compañerismo de armas o *comitatus* propio de los pueblos guerreros y todavía bárbaros; *b.* La *commendatio* o dependencia que alguien, necesitado de protección, tiene con respecto a otro capaz de ofrecérsela; *c.* El *beneficium* o título legal para ejercer la potestad sobre un territorio concedido en feudo. Este beneficio es complejo. No se presenta en todas partes de la misma manera y con idénticas prerrogativas. Su rasgo esencial es el ejercicio de una autoridad judicial que, cuando reconoce otras superiores, suele llamarse en francés *suzeraineté*. Advertimos que esta palabra se presta a equívocos porque su uso no está. en los textos medievales, claramente determinado. A veces señala la potestad de un vasallo y otras la de un soberano en su sentido estricto.

A estos tres elementos integrantes del orden feudal deben añadirse, según una escala de importancia decreciente: *a.* La influencia religiosa determinante de una decidida modalidad valorativa; *b.* El temperamento militar de celtas y germanos, de influencia decisiva en la exaltación del honor y la lealtad personal; *c.* Las circunstan-

104 Robert Boutruche, SEIGNEURIE ET FÉODALITÉ, Paris, Aubier, 1959, pág. 8.

cías históricas, que llevaron a la destrucción del orden administrativo romano y crearon una situación apta para el desarrollo de poderes locales de tipo militar. En los lugares donde se sostuvo, aunque precariamente, el antiguo régimen municipal, los lazos feudales fueron poco vigorosos o no se dieron.

2. Feudalismo y lenguaje

La inmensa mayoría de los papanatas semiletrados que forman los claustros universitarios cree que la Revolución Francesa destruyó los lazos feudales y creó las bases de un campesinado libre. Para el tiempo de la Revolución ya no había feudalismo en Francia. Pero el término feudal había quedado ligado a toda forma de ejercer el dominio, y la abolición de un lazo señorial de dependencia fue vista como un acto de demolición del feudalismo.

El término *feudalidad,* según Boutruche, fue forjado en los comienzos del siglo XVII para designar el carácter jurídico de las cargas públicas que pesaban sobre todos los feudos, aspectos todavía vivos del antiguo régimen medieval.

En el siglo XVIII los historiadores, a la zaga del historiador inglés Henry Spelman, se apoderaron del adjetivo feudal para designar con él todas las formas de dependencia personal. Montesquieu en su EL ESPÍRITU DE LAS LEYES considera al feudalismo como un régimen de prácticas consuetudinarias al margen de la ley común. Boutruche hace notar el error de Montesquieu cuando atribuye al feudalismo y la nobleza a las invasiones francas. Error con largo porvenir en las luchas políticas francesas y tomado en consideración con distinta suerte por los racistas de uno y otro extremo, para justificar teorías bastante antojadizas.

Boutruche cita al historiador J. Dalrymple, admirador de Montesquieu, y a J. Pinkerton, para quien el sistema feudal es fruto natural de la conquista y tan antiguo como ella en el mundo.

Propaganda de por medio, y en uso abusivo del lenguaje, el término feudal pasó a ser sinónimo de opresivo, tiránico, y concluyó por designar todo tipo de sometimiento social.

La interpretación marxista del feudalismo ha dado su aval dialéctico a estas formas populares de la propaganda revolucionaria. Para Marx el feudalismo es fundamentalmente una forma de distribución del poder económico que sucede a la sociedad esclavista. Feudalidad significa apropiación de las tierras y de las masas campesinas, adscriptas a ellas como siervos, por parte de una minoría que las explota de tres modos: trabajo personal de los siervos, pago en especies de ese trabajo y pago en dinero.

Marx no hace diferencia entre feudalismo y cualquier otro tipo de subordinación paisana. Obsesionado por el carácter determinante de las bases económicas del beneficio, da poca importancia a los otros aspectos de lo que, en su lengua, sería la superestructura feudal.

"No se terminará jamás de enumerar las disertaciones que han bordado sobre este tema imaginarios dibujos. Los panfletos han hecho de la feudalidad su blanco preferido y han apuntado sobre él animados de rencores y miedo" [105]. Todavía hoy se lucha contra feudalidades inexistentes y se ataca la memoria de la monarquía, auténtica demoledora del régimen feudal, como si hubiera sido su sostén más importante.

Un poco de claridad en esta oscura selva de los hechos históricos exige el manejo precavido de los esquemas para poder atisbar la complejidad de la cosa.

3. Comitatus y lealtad personal

Los Carlyle en su A HISTORY OF MEDIEVAL POLITICAL THEORY IN THE WEST cuentan las dificultades que debe vencer quien se aventure en el tema del feudalismo. Las atribuyen principalmente a dos razones: escasez de fuen-

[105] Robert Boutruche, op. cit., pág. 19.

tes literarias y falta de precisión denotativa en el uso de la palabra feudalismo. A este par de dificultades podemos añadir el carácter idealizador de los poemas épicos.

El feudalismo fue un sistema de relaciones personales, de posesión de un territorio, de organización militar, de ordenación política y judicial.

La primera impresión recibida al penetrar en esta variada gama de intereses es la de una cierta unidad dentro de situaciones muy diferentes. La unidad está dada por el espíritu religioso que anima todo el movimiento y lo convierte en una manifestación de cristianidad militante. Este aspecto está destacado en los poemas épicos y ofrecido a la nobleza como espejo de comportamiento caballeresco.

"*El destino de todos estos héroes* —escribe Edmond Faral— *es, como el de Carlomagno y sus pares, luchar contra los paganos. Se trata no solamente de exaltar la cristianidad sino también de alcanzar su propia gloria personal*" [106].

La idea cristiana dignifica la gesta y coloca la ambición en un plano de intereses universales. Es sensato pensar que estos cantos no recogen los hechos con el realismo de una crónica, pero es cuerdo admitir que los ideales del poeta formaban parte del mundo caballeresco como aspiraciones de una ética vivida por sus más egregios representantes.

El compañerismo de armas funda los lazos de lealtad y ésta tiene su apoyo en el honor. Es difícil entender el verdadero carácter de este sentimiento. Don Salvador de Madariaga lo convierte en una especie psicológica exclusivamente hispánica. Sin discutir el valor de su opinión, tomamos algunos de los textos citados por él, para captar el sentido de la noción.

El mundo medieval no inventó el honor, pero lo hizo fundamento de un orden social y trató de colocarlo en la órbita de una concepción cristiana de la vida. Una

[106] Bédier et Hazard, HISTOIRE DE LA LITTÉRATURE FRANÇAISE, Paris, Larousse, 1948, T. I, pág. 4.

cuarteta tomada de EL ALCALDE DE ZALAMEA expresa con sobria majestad este sentimiento:

"Al rey, la hacienda y la vida
se ha de dar, pero el honor
es patrimonio del alma
y el alma sólo es de Dios".

Se ha discutido hasta la saciedad si el hombre está hecho para la sociedad o la sociedad para el hombre. La cuarteta resume todo el contenido de la discusión en un par de frases: el lazo de lealtad al soberano implica prestación de servicios y entre ellos el riesgo de la propia vida, pero ninguna autoridad puede pedir al hombre su envilecimiento, exigiéndole la comisión de una felonía.

En un trozo del célebre romance, el Cid Campeador don Rodrigo Díaz de Vivar ha pedido dinero a unos prestamistas judíos. Los usureros, confiados en la palabra del caudillo, aceptaron como prenda un par de cofres llenos de arena. Cuando el Cid vuelve de la guerra entrega a los prestamistas la suma debida y sus intereses correspondientes y les hace decir por sus portavoces:

"Rogarles heis de mi parte
que me quieran perdonar
que con acuita lo fice
de mi gran necesidad:
que aunque cuidan que es arena,
lo que en los cofres está,
quedó soterrado en ellos
el oro de mi verdad".

El tercer testimonio citado por Madariaga es algo largo. Me limitaré a glosar su contenido transcribiendo la parte donde el sentimiento del honor es reinvidicado por el conde Manuel de León.

Narra el romance que don Manuel paseaba por los jardínes del palacio real en compañía de doña Ana de Mendoza y otras damas y caballeros. Doña Ana, que a

fuer de hermosa era muy coqueta y traviesa, al pasar junto a una leonera deja, como de descuido, caer su guante donde se encuentran los leones. Con melindres promete a quien se atreva a sacarlo que será entre todos su preferido.

"Oído ha don Manuel
caballero muy honrado
que de la afrenta de todos
también su parte ha alcanzado.
Sacó la espada de cinta,
revolvió su manto al brazo,
entró dentro la leonera,
al parecer demudado.
Los leones se lo miran,
ninguno se ha meneado:
Salióse libre y exento
por la puerta do había entrado,
volvió la escalera arriba,
el guante en la izquierda mano,
y antes que el guante, a la dama,
un bofetón le hubo dado,
diciendo y mostrando bien,
su esfuerzo y valor sobrado:
¡Tomad, tomad, y otro día
por un guante desastrado
no tornéis en riesgo de honra
a tanto buen fijodalgo;
y a quien no le pareciera
bien hecho lo ejecutado,
a ley de buen caballero
salga en campo a demandallo!".

La indignidad de abofetear a una dama está compensada por la hazaña de haber entrado en la leonera. Después de arriesgar su vida, se sintió con derecho para dar una lección a la coqueta. Los otros caballeros son testigos de su honor, cualquier duda al respecto allí está él, para responder con su vida por la libertad de su gesto.

El sentido del honor es el fondo anímico que funda los lazos del vasallaje y explica los límites de la lealtad

y devoción al Señor. Los Carlyle advierten que por mucha exaltación puesta por el romanticismo literario en el valor de tales sentimientos, *"éstos tienen real y permanente importancia en la vida social y política"* [107].

Estos sentimientos nacen en el compañerismo de la guerra y constituyen los lazos de fraternidad varonil llamado *comitatus.* La palabra da origen al término *comite* o miembro de la *comitiva* que cabalga a la par del señor y lo asiste en sus campañas. *Comte* en francés, conde en español, derivan directamente del vocablo.

El *comitatus* es una institución bárbara. Tácito lo destaca en sus comentarios sobre la vida y costumbres de los germanos: *"Una insigne nobleza o los grandes méritos de sus padres obtienen para los jóvenes el favor de un jefe. Se agregan a la comitiva de un guerrero fuerte y probado y no se avergüenzan de figurar entre sus compañeros"* [108]. Ese compañerismo comporta grados y éstos se fundan en la discreción del jefe. Existe gran emulación entre los *comites* por saber quién estará junto al señor y entre los señores por quién tendrá los compañeros más audaces. El señor estará siempre rodeado de un grupo de jóvenes de categoría de fuerza y grandeza. Serán su guardia en la guerra y su ornamento en la paz. No solamente en su nación se destaca el jefe por el número y el valor de su comitiva, su fama se extiende por las ciudades vecinas, se aclama su nombre, se lo solicita para las embajadas, se le ofrece regalos y con frecuencia su solo nombre decide la suerte de una guerra.

Este testimonio brega por los orígenes bárbaros del *comitatus.* Los lazos de lealtad personal no han perdido su fiera prestancia original al entrar en un ámbito de motivaciones cristianas, pero han suavizado sus contornos y han incorporado al coraje sentimientos de generosidad aptos para civilizar las costumbres guerreras. El caballero cristiano no es el guerrero celta o germano, pero las diferencias que van de uno a otros tardaron años en consolidarse.

107 Carlyle, op. cit., T. III, pág. 21.
108 *"Nec rubor inter comites aspice".*

El *comitatus* es elemento integrante del feudalismo, pero no único ni decisivo. Conviene señalarlo en primer término porque sobre su estructura militar se incorporarán los otros rasgos.

Hemos indicado la principal dificultad para entender el feudalismo: la tendencia a concebirlo como un sistema ideológico homogéneo. Nada más ajeno a la realidad. Estaremos más cerca de la verdad, si bajo la noción de feudalismo admitimos una variedad de situaciones diversas, pero resueltas conforme a principios cristianos y tendencias militares propias de la época.

La romántica caballeresca revela un aspecto de esa realidad. Su tendencia a enfatizar el momento heroico de los protagonistas la convierte en un género literario pariente de la hagiografía. Existen otras fuentes, reveladoras de aspectos menos pintorescos pero más importantes para comprender los lazos personales en un contexto jurídico y no puramente afectivo.

Entre esos documentos se considera una compilación francesa de usos y costumbres llamadas *Beaumanoir* y otra atribuida a Jean d'Ibelin *Los tribunales de Jerusalem.* Hay también una recopilación de leyes inglesas con el nombre de Clanvill y de Brancton escritas en latín. En castellano tenemos el LIBRO DE LAS SIETE PARTIDAS escrito por Alfonso el Sabio.

La relación entre vasallo y señor no reposaba únicamente en la lealtad, existían obligaciones y compromisos mutuos impuestos por usos y costumbres tan claros y precisos como los artículos de un contrato.

En una carta del obispo Fulberto de Chartres a su señor el duque de Aquitania, enumera seis obligaciones para tener en cuenta en sus tratos recíprocos: "*Ista sex in memoria semper habere debet: incolume, tutum, honestum, utile, facile, possibile*".

Las explica: *incolume*, el vasallo debe evitar que el señor reciba daño en su cuerpo; *tutum*, que sea violado su secreto; *honestum*, que se haga siempre justicia y no se falte a ella. La justicia debe ser mutua y la honestidad de las relaciones se extiende a todos los actos; *utile*, la relación de vasallaje no debe perjudicar a ninguna de las dos partes; *facile, possibile,* pueden ser ambas traducidas

en la palabra castellana *llevadera*. El heroísmo no puede convertirse en una faena cotidiana. Joinville no quiere acompañar a San Luis en su última cruzada. Con toda simplicidad alega sus ocupaciones y el poco deseo de buscar aventura lejos de la *douce France*.

Fulberto de Chartres es caballero y obispo, posiblemente más obispo que caballero. Su preocupación es recordar al duque de Aquitania los atenuantes del servicio: el señor debe al vasallo idénticos servicios, y si no lo hiciere así merece la censura de mala fe.

Jean d'Ibelin trae noticias semejantes donde habla de la fe mutua a guardar entre el señor y el vasallo: "*por sa fei e s'onor garder et sa leauté et sa bone renomé*".

Pero, indudablemente, el vasallo tiene más obligaciones. Si el señor cae prisionero y así lo hace saber a su hombre, éste debe ofrecerse como rehén. Si encuentra a su señor sin armas y a pie entre sus enemigos debe luchar para salvarlo o evitar que caiga prisionero. Si no puede, debe ofrecerle su propia cabalgadura para que huya. Añade el cronista con precauciones de rábula: "*et aider a le mettre sur*".

De manera semejante se expresan Clanvill y Brancton respecto a las costumbres inglesas. El lazo de fidelidad entre el señor y el vasallo debe ser mutuo —escribe Clanvill—; lo que el hombre debe al señor nace del homenaje y de la sola reverencia, la fe del señor. Brancton dice algo parecido en su libro DE LEGIBUS ET CONSUETUDINIBUS ANGLIAE.

4. Justicia y ley

El *comitatio* es una relación de dependencia personal cuya garantía está en el honor. Para el hombre contemporáneo, acostumbrado a buscar protección en los codicilos bien articulados de un contrato ante escribano competente, este tipo de relación puede parecerle harto deleznable. Nada más ajeno a la mentalidad medieval. El honor no es un sentimiento puramente personal, una suerte de orgullo militar llevado al paroxismo por los usos

de la época. Es la conciencia del propio valor sostenida por la presión poderosa de los grupos sociales. Deshonrarse no es sinónimo de sentirse individualmente frustrado, es colocarse cabalmente fuera de los cuadros naturales de la vida social y en una situación de abandono tan abyecta que su sola posibilidad hacía temblar al mejor templado.

El sentido del honor convoca en su ayuda al orgullo, la verdad, el coraje y todo lo que se quiera, pero es fundamentalmente solidario de la opinión social.

El libro de los Carlyle, reaccionando contra la visión de un feudalismo exclusivamente inspirado en la época caballeresca, considera el mundo feudal alentado por una firme tendencia a fijar los derechos y obligaciones en rígidos moldes legales, y afirma: esta preocupación preceptista quitaba vida y movilidad a la sociedad medieval[109].

Una lectura atenta al libro ya citado de Boutruche nos inspira, con todo el respeto debido a los Carlyle, la idea de la tremenda movilidad y el cambio permanente que afectan los lazos señoriales durante ese período de la historia.

La verdad estaría en mantener un cauto equilibrio entre las dos interpretaciones: no reinó la azarosa disposición del antojo, ni la fría rigidez de leyes inalterables.

La sociedad medieval ha oscilado entre la arbitrariedad despótica y la más franca anarquía. Esto se debía a la ausencia de efectivos instrumentos de gobierno. El poder contaba con un ejército de hombres libres, de caballeros ligados al señor por la lealtad y no con una mesnada de sicarios a sueldo. Un hombre fuerte, una buena espada, se recortaba un pequeño reino a su medida, hecho de coraje y de prestigio y hasta los reyes trataban de conquistar ese hombre a su servicio.

Para llevar a buen término sus proyectos el señor necesitaba la aprobación de sus huestes. Esto le quitaba seguridad y hasta eficacia pero daba a las empresas medievales ese talante de nobleza y distinción que inspiró a

109 Carlyle, ibídem, pág. 31.

Verlaine esa frase que condena en dos palabras toda su visión de la Edad Media: enorme y delicada.

"Los hombres de esa época —afirman los Carlyle —*no eran inferiores a nosotros en el sentimiento de reverencia por la ley o en el respeto por los grandes principios de la vida humana encuadrados en la ley. Su inferioridad radicaba en que carecían de un eficiente servicio civil y no tenían policía para hacer cumplir esas leyes. Conocieron claramente los principios de un orden social político, pero tardaron varios siglos en preparar el adecuado instrumento que hace posible la práctica de tales principios"* [110].

Los Carlyle tienen un concepto lineal de la historia directamente inspirado en el optimismo iluminista. El conocimiento que efectivamente tienen de la Edad Media les impide caer en esas versiones caricaturescas propias de la historia panfletaria, pero no tienen ojo para comprender la dimensión interior del orden sociopolítico. Cuando la ley es hábito moral requiere poco aparato policial para ser cumplida. El hombre de la Edad Media no conoció los beneficios de nuestras modernas organizaciones policiales y hubo ciudades donde la vigilancia estaba librada a la prudencia de las hermandades corporativas. Se creía mucho más en el hombre de lo que nosotros, pese a nuestras declamaciones filantrópicas, nos atrevemos a creer, y si se ponía confianza en los sentimientos de honor, de fidelidad y de lealtad es porque tales sentimientos eran fuertes y vivos. Para caletres formados en los vicios opuestos puede parecer increíble que la palabra de un hombre bien nacido tuviera el valor de un documento. Sin embargo, hasta los judíos usureros de Burgos parecen haber creído que don Rodrigo Díaz de Vivar les dejó oro y no arena.

Esta reflexión no debe inspirarnos una versión de leyenda dorada. En esa época, como en todas, el bien y el mal estaban equitativamente repartidos. Los ideales eran nobles, pero las realidades solían ser bastante rastreras.

110 Ibídem, pág. 32.

Había traidores, felones y hasta los romances reconocen su existencia. Rolando sabe que Ganelón, su padrastro, medita traicionarlos cuando le consigue el honor de proteger las espaldas del ejército de Carlomagno a su paso por Roncesvalles. Sospecha una celada, pero su honor le impide manifestar su recelo:

"Deus me confunde, se le geste en desment".

El honor no es principio único; el hombre medieval es sensible a la justicia. La tarea principal de la autoridad es mantenerla entre sus súbditos. Un poema francés del siglo XII, *Le couronnement de Louis* pone en boca de Dios estas palabras, donde se habla al rey de sus deberes de oficio:

"Filz Loois, a celer ne te quier,
Quant Deus fist rei por peuples justicier
Il ne fist mie por false lei jugier,
Faire luxure, ne alever pechié,
Ne eir enfant por retolir son fie
ne veuve fame tolir quatre deniers;
Ainz deit les torz abatre soz ses piez
ja al povre ome ne te chalt de tencier.
Se il se claime ne t'en deit innoier.
Ainceis le deis entendre et conseiller.
Por l'amor Deu de son droit adrecier".

Dios da al rey su poder para hacer justicia, no para juzgar según falsa ley, satisfacer su afán de lucro o cometer pecados. No debe arrebatar su feudo al menor, ni a la viuda sus cuatro dineros. Dios hizo al rey para abatir a los tiranos y para sostener a los pobres y desvalidos. La misma idea está expresada en el libro d'Ibelin LES ASSISES DE LA COURT DES BOURGEOIS DE JÉRUSALEM, donde se dice textualmente: *"la dame ni le sire n'en est seignor se non dou dreit"*. Son señores si obran conforme al derecho.

El rey cuando asume sus funciones jura por los santos mantener las libertades otorgadas por sus antecesores,

los buenos usos y las buenas costumbres del reino. Jura también guardar los derechos de pobres y ricos, pequeños y grandes contra agresiones injustas.

Si sucede que el rey perjura y no cumple sus promesas, no deben sufrirlo sus hombres ni su pueblo, porque nadie es señor si no del derecho.

"Mais bien sachiéz qu'il n'est mie signor de faire tort, car si il le faiseit, donc n'i avereit il desour lui nul home qui droit deust faire ne dire, puis que le sire meyme se fauce por faire tort" [111].

Nota Carlyle que los legistas medievales no discuten sobre principios abstractos, pero es fácil advertir, detrás de los detalles reguladores de las relaciones sociales, un fuerte sentimiento de los vínculos religiosos, morales y legales representados por la autoridad.

Añade: muchos de los libros de leyes, entre ellos LES ASSISES DE LA COURT DES BOURGEOIS DE JÉRUSALEM delatan la influencia de los recientes estudios del derecho romano. Esta obra comienza con una frase del primer título de las INSTITUCIONES de Justiniano. Anuncian la obligación de querer la justicia *"para dar su derecho a cada hombre y a cada mujer, porque en latín la justicia como constante y perpetua voluntad de dar a cada uno según su derecho, implica firmeza en la fe y en la justicia, porque quien la tiene vive y no muere"*.

Da cuenta de esta extraña mezcla de teología y derecho con el adagio escriturario: *"justus ex fide vivit"* y lo refuerza con otro tomado del LIBRO DE LOS REYES: *"Justitia Dei manet in saecula saeculi"*. Concluye con este párrafo que traducimos del francés antiguo: *"Pues de fe y de justicia tenemos que tratar en primer lugar, ya que por fe y por justicia podremos dar su derecho a cada hombre y a cada mujer"*.

La otra fuente citada por los Carlyle, DE LEGIBUS ET CONSUETUDINIBUS ANGLIAE de Brancton, da fe de estas mismas disposiciones respecto al rey. El rey se obliga por juramento a cumplir estas tres cosas: *a.* Mantener la paz en la Iglesia y en el pueblo cristiano; *b.* Impedir la

[111] LES ASSISES DE LA COURT DES BOURGEOIS DE JÉRUSALEM, 26.

comisión de rapacidades y cualquier clase de delitos; *c.* Proceder en todos los juicios con equidad y misericordia, para que Dios tenga piedad de él cuando llegue la hora de su juicio.

La faena propia del rey es hacer justicia; conviene que lleve vida recta en presencia de Dios y sepa discernir lo bueno de lo malo. Una vez discernida la justicia debe hacerla y defenderla. Su preocupación principal es procurar a los súbditos el goce de una vida honesta en armonía unos con otros. Para poder realizar estos propósitos el rey no debe tener pares. Es nuestro mayor señor.

Brancton trae uno de esos párrafos típicos del espíritu medieval donde la teología y el derecho mezclan sus aguas en un mismo cauce: "*Exercere igitur debet rex potestatem iuris, sicut Dei vicarius et minister in terra, quia illa potestas solius Dei est, potestas autem iniuriae diaboli et non Dei, et cuius horum opera fecerit rex, eius minister erit. Igitur dum facit iustitiam vicarius est regis aeterni, minister autem diaboli dum declinet ad iniuriam*".

El documento refuerza el carácter justo del gobierno monárquico con una sentencia tomada de las ETIMOLOGÍAS de San Isidoro de Sevilla, donde se dice que es rey quien bien gobierna.

"*La dame ni le sire non est seignor se non dou dreit*". Esta frase —afirma Carlyle— encierra en su descarnada brevedad toda la teoría política del feudalismo. No se trata de una declaración teórica. Para la mentalidad medieval la ley es la forma práctica de la justicia. En el sostenimiento de la ley se funda la seguridad del hombre para una convivencia social armónica.

En un prólogo a una vieja recopilación de leyes normandas llamada SUMMA DE LEGIBUS sostiene su autor que la ley existe para mantener sujetos los apetitos de la concupiscencia generadora de discordias. Dios ha creado los principios conforme a los cuales debe ser frenada la violencia con leyes bien definidas.

Carlyle sintetiza el aporte de las fuentes con esta sentencia: "*To the feudalist, indeed, law is in such a sense the foundation of authority, that where there is not law,*

there is not authority. In the terms of a famous phrase of Brancton: there is not king where will rules and not law" [112].

El libro de Brancton es todavía más terminante respecto al valor de las leyes: todos los hombres están bajo el gobierno del rey. Éste es la autoridad soberana y sólo cede ante la autoridad de Dios, pero el rey está bajo la ley, porque sin ella no hay rey.

El rey gobierna como vicario de Cristo, quien por nuestra salvación tomó figura humana y se sometió a la la ley común.

En un viejo manual de justicia y pleitesía escrito en antiguo francés, hallamos este pasaje: *"Le prince n'est sus la loi, mes la loi est sus le prince; quar il li donerent tiel privilege comme il avoient"*.

Dos cosas son dignas de retener en la lacónica concisión de esta idea: el príncipe está bajo la ley, son las leyes las que le conceden sus privilegios.

La monarquía absoluta es asunto moderno y el rey se impondrá a las leyes del reino para destruir los privilegios y libertades de los poderes locales. Durante la época feudal el rey fue un señor entre otros. Sus compromisos y obligaciones frente al pueblo eran semejantes a las de los otros barones de la cristiandad, pero existían también los fueros y privilegios de esos vasallos, que el rey no podía desconocer.

El pueblo cristiano veía al rey como a un protector de sus derechos. Jean Bodel lo dice parcamente: *"Tenir droite justice et la loi mettre en avant"*. El juramento de Hugo Capeto (987-996) confirma este lacónico proyecto:

"Yo, Hugo, que dentro de un momento seré rey de los francos por favor divino en el día de mi consagración, en presencia de Dios y de los santos, prometo a cada uno de vosotros conservarle el privilegio conónico, la ley, la justicia que les son debidos y defenderlos en la medida que yo pueda, con la ayuda del Señor, como es justo que

112 Carlyle, op. cit., T. III, pág. 38.

un rey actúe en su reino con respecto a cada obispo y a la Iglesia que le ha sido confiada. Prometo también hacer justicia, según sus derechos, al pueblo que me ha sido dado".

Una lectura superficial del juramento muestra a Hugo prometiendo mantener el privilegio canónico de los obispos. En el último párrafo aparece una referencia al pueblo. Esta observación haría olvidar que cada obispo es jefe espiritual de una grey, de un pueblo cristiano. El sostenimiento de sus privilegios canónicos no se refiere a intereses privados del obispo, sino a sus funciones sociales. De este modo, todo el juramento revela un profundo compromiso social.

El juramento de Luis VII (1130-1181) rompe todos los esquemas de una Edad Media insensible a las libertades. Dice el monarca al asumir su cargo:

"Un decreto de la divina bondad ha querido que todos los hombres que tienen el mismo origen fuesen dotados desde su aparición de una suerte de libertad natural. Pero la Providencia ha permitido que algunos de ellos hayan perdido por su propia falta, su primera dignidad y hayan caído en la servidumbre. Es a nuestra majestad real a quien le ha sido dado el poder de llevarlos nuevamente a la libertad".

No son las declaraciones de un vendedor de beatitudes democráticas. Gabriel Boissy recuerda la respuesta de Luis XII a los embajadores con los cuales negociaba la ruptura de un tratado:

"Los reyes de Francia al ser coronados hacen un juramento tan fuerte y tan inviolable que todo lo que acuerden o prometan luego no tiene ningún valor si es algo que pueda afectar el bien o la utilidad del reino" [113].

Muchos han visto en esta declaración un anticipo, todavía feudal, de la moderna *raison d'État*. Otros, como Gabriel Boissy, ven en ella la confirmación de un principio: la Nación ante todo.

113 Gabriel Boissy, LES PENSÉES DES ROIS DE FRANCE, Paris, Michael, 1949, pág. 31.

El siglo XIII español tiene en las partidas de don Alfonso el Sabio una breve teoría sobre el oficio regio que corrobora el pensamiento general de la época y todo lo referente a las obligaciones del príncipe.

"*Vicarios de Dios son los reyes* —escribe Alfonso X—, *cada uno en su regno, puestos sobre las gentes para mantenerlas en justicia et en verdad quanto a lo temporal, bien así como el emperador en su imperio. Et esto se muestra complidamente en dos maneras: la primera de ellas es espiritual, segúnt lo mostraron los profetas y los santos a quien dio nuestro Señor gracia de saber las cosas ciertamente et de facerlas entender; la otra es segúnt natura así como mostraron los homes sabios que fueron como conocedores de las cosas naturalmente; et los santos dixeron que el rey es señor puesto en la tierra en logar de Dios para cumplir la justicia et dar a cada uno su derecho, et por ende lo llamaron corazón et alma del pueblo; casi como el alma yace en el corazón de home, et por ella vive el cuerpo et se mantiene, así en el rey yace la justicia que es vida et mantenimiento del pueblo en su señorío. Et bien otrosí como el corazón es uno, et por él reciben todos los otros miembros unidad para ser cuerpo, bien así todos los del regno, maguer sean muchos, porque el rey es et debe ser uno, por eso deben otrosí todos ser uno con él para servirle e ayudarle en las cosas que él ha de faser. Et naturalmente eixieron los sabios que el rey es cabeza del regno, ca así como de la cabeza nacen los sentidos porque se mandan todos los miembros del cuerpo, bien así por el mandamiento que nace del rey, que es señor y cabeza de todos los del regno, se deben mandar, et guiar et haber un acuerdo con él para obedescerle et amparar, et guardar et enderezar el regno ande él es el alma et cabeza et ellos los miembros*".

Esta clara noción general de los deberes del rey es reforzada en sus principales líneas cuando don Alfonso X describe la catadura del tirano: "*Que tanto quiere decir como señor cruel, que es apoderado en algún regno o tierra por fuerza, o por engaño o por traición: et estos tales son de tal natural, que después que*

son bien apoderados en la tierra, aman más de faser su pro, maguer sea a daño de la tierra, que la pro comunal de todos, porque siempre viven a mala sospecha de la perder"[114].

La jerga revolucionaria ha hecho de la palabra feudal un sinónimo de tiránico. Es difícil arrojar del vocabulario corriente los términos definitivos. Podemos aumentar los textos capaces de corroborar una versión distinta, siempre persiste la sospecha de un fraude o de un simple truco verbal. Jean d'Ibelin en su libro varias veces citado recuerda a todos los hombres del reino el juramento de respetar las leyes promulgadas por los tribunales, los buenos usos y costumbres del pueblo. El jefe y señor, sea rey o tenga otro título y todos los barones con cargas de gobierno, deben ser sabios, leales guardianes del derecho y justicieros.

5. La fuente de la ley

El gobernante medieval es servidor de la ley, pero no su autor. El señor gobierna a sus súbditos de acuerdo con usos y costumbres ancestrales. Su misión consiste en respetar y hacer respetar esas leyes. Los actos legislativos no son imposiciones de la voluntad señorial, sino disposiciones tendientes a favorecer el ejercicio de los usos consuetudinarios.

Carlyle piensa que el concepto de legislación aparece en el siglo IX, pero recién en los siglos X y XI hay pruebas fehacientes de actos legislativos. Brancton testimonia por el carácter consuetudinario y no escrito de las leyes inglesas, y considera esta situación exclusiva de su país: "*Sola Anglia usa est in suis finibus iure non scripto et consuetudine*".

Muchos pueblos de Occidente se regían por el derecho romano, pero había otros, como el inglés, que se gobernaban conforme a usos y costumbres. Beaumanoir

[114] Alfonso X, LAS PARTIDAS, Título I, Ley V y X respectivamente.

nos habla del derecho consuetudinario vigente en Clermont y recuerda que los pleitos eran solucionados de acuerdo con las costumbres del país. Para que una costumbre pudiera ser legalmente considerada debía ser general y observada por todos sin disputa. Además era conveniente la existencia de una jurisprudencia asentada en confirmación de uso.

Es obligación del conde de Clermont guardar esas costumbres e impartir justicia de acuerdo con ellas. "*Et si le cuens* [conde] *meismes les vouloit corrompre au soufrir qu'elles fussent corrompues, no le devroit pas li voir soufrir car il est tenu à garder, et à fere garder les coustumes de son roiaume*" [115].

La importancia de las costumbres en el gobierno de un pueblo aparece claramente en una referencia atribuida a Jean d'Ibelin y Felipe de Novara. Narran ambos cronistas que Godofredo de Bouillon, al hacerse cargo del Reino de Jerusalem, convocó al patriarca y a los príncipes de su séquito para ser informado por escrito sobre los usos y costumbres de los países unidos en su nuevo reino.

Carlyle duda de la veracidad de la anécdota, pero admite su valor testimonial: "*Toda la historia ilustra vivamente el hecho de que la concepción medieval de la ley está dominada por la costumbre. Aunque los juristas piensen que los cruzados deben legislar para una nueva sociedad política, conciben esa legislación como a una colección de costumbres vigentes*".

Jean d'Ibelin certifica esta opinión cuando remite a los usos y a las antiguas costumbres para dirimir pleitos no fallados por las cortes. La decisiones de las cortes deben ser respetadas porque tienen siempre en cuenta los usos.

La colección de decisiones recopiladas bajo el título LES ASSISES DE LA COURT DES BOURGEOIS DE JÉRUSALEM es anterior a la de Jean d'Ibelin que lleva casi el mismo título. Carlyle la ubica cronológicamente entre 1173 y 1180 y la encuentra muy influida por el *corpus juris civiles* de

115 Beaumanoir, XXIV, 682.

procedencia romana. Esto confirma la opinión de que las ciudades italianas y del sur de Francia se regían por el derecho romano.

La razón es simple: fueron los pueblos los que aportaron un mayor contingente de hombres a la conquista de Tierra Santa.

El respeto a la costumbre nace de una cierta aptitud para reconocer en los pueblos la obra de la historia. El barón feudal no cree que al dominar una nación o un pueblo deba crearlo sobre nuevas premisas legales. Si hay un pacto, ese pacto tiene carácter político, no social. La sociedad existe, tiene sus leyes, sus costumbres y sus usos sancionados por una larga convivencia.

El nuevo monarca viene a gobernar una vieja sociedad, y esto no es posible si no toma en consideración sus leyes tradicionales, fijadas por las costumbres.

Recién en el siglo XIII nace la idea de que se puede promulgar una ley con un propósito político definido. Las circunstancias que auspician este cambio son muchas, entre ellas no se puede desdeñar el esfuerzo de los juristas por penetrar el sentido del CÓDIGO, las INSTITUCIONES y las NUEVAS de Justiniano. George Lagarde señala, en el siglo XIII, la importancia de LA GRANDE GLOSA de Francesco d'Accursio, uno de los comentarios más copiosos de la obra de Justiniano. D'Accursio marcó una etapa en el estudio del derecho romano. Facilitó el acceso a las fuentes y descubrió la complejidad de la antigua noción de Estado.

Pero esto pertenece al fin de la Edad Media. La recuperación de la idea romana del Estado no fue asunto del feudalismo.

El mundo feudal distinguía entre costumbres establecidas por la historia y las leyes emanadas de la voluntad del príncipe. Las costumbres son usos antiguos, conservados por los pueblos y aprobados por los gobernantes. Las leyes son instituciones de gobierno impuestas para dirimir una disputa entre particulares. La fuerza de la ley se funda en la autoridad del príncipe, asistido por el consejo de los prelados, condes, barones, y otros hombres de probada prudencia.

Escritas o no, las disposiciones consuetudinarias tienen valor de ley. Sería absurdo pensar de otro modo, pues las costumbres tienen vigencia legal y se imponen con carácter obligatorio a todos los que viven bajo su imperio. Las leyes promulgadas por el rey y su Consejo también son verdaderas leyes y sólo pueden ser derogadas por las mismas autoridades.

Beaumanoir, en algunos pasajes de su libro, da al monarca el carácter de un legislador y hasta pergeña una modesta teoría de derecho político fundada en el contrato. Como lo hicieron los clásicos y más adelante lo harán los modernos, se remonta hasta un imaginario origen de la sociedad donde todos fueron libres e iguales: *"car chascuns set que nous descendimes tuit d'un pere et d'une mere"*.

Las complicaciones sociales son consecuencias del crecimiento de las poblaciones y con ellas vienen las guerras provocadas por el orgullo, la envidia y el deseo de extender sus poderes. Las comunidades con algún talento para vivir en paz se dieron un rey, lo pusieron a la cabeza de la sociedad para hacer justicia y dirimir desacuerdos.

Carlyle halla en este pensamiento influencia del derecho romano: igualdad original de los hombres, necesidad de un poder central para hacer frente a las guerras, creación de un rey ordenador, etc., proceden directamente de las INSTITUTA y DIGESTA. Percibe también los primeros síntomas de un nuevo concepto de nación en las prerrogativas ofrecidas al monarca por encima de los poderes locales y por el bien común de todos ellos.

La noción no es tan nueva si se tiene en cuenta que la Edad Media jamás perdió de vista la idea del imperio, tal como Alfonso X lo define en una de sus partidas: *"Grant dignitat, et noble et honrada sobre todas las otras que los homes pueden haber en este mundo temporalmente. Ca el señor a quien Dios tal honra da, es rey et emperador, et a él pertenece segúnt derecho et el otorgamiento que le ficieron las gentes antiguamente de gobernar et de mantener el imperio en justicia, et por eso es llamado emperador, que quiere decir tanto como man-*

dador, porque al su mandamiento debèn obedescer todos los del imperio et él non es tenudo de obedescer a ninguno, fueras ende el papa en las cosas espirituales".

El sabio monarca desarrolla aún más su concepto del imperio y pone en la cuenta del emperador todo aquello que la posterioridad reclamará para el rey en cada uno de los reinos.

"Toller desacuerdo entre las gentes et ayuntarlas en uno, lo que no podríe facer si fuesen muchos los emperadores, porque segúnt natura, el señorío no quiere compañero nin lo ha menester, como quier que en todas guisas haya homus bonnos et sabidores que aconsejen et le ayuden".

Añade una serie de condiciones para el ejercicio del imperio que anticipan al rey legislador de la época moderna, sin abandonar el concepto medieval del imperio.

El emperador debe tener poder "*para facer fueros et leyes porque se judguen derechamente las gentes de sus señoríos; para quebrantar los soberbiosos et los torticeros et los malfechores, que por su maldat o por su poderío se atreven a facer mal o tuerto a los menores; para amparar la fe de Nuestro Señor Jesu Cristo, et quebrantar los enemigos della. Et otrosí dicieron los sabios que el emperador es vicario de Dios en el imperio para facer justicia en lo temporal, bien así como lo es el papa en lo espiritual*" [116].

El rey medieval está ligado a los usos y costumbres del pueblo, como afirma Beaumanoir. Sólo puede promulgar una ley nueva "*par tres grant conseil*" y por "*li commun pourfit*". El gran consejo está constituido por los altos barones y prelados del reino. Si la ley lesiona el interés de uno de los poderes locales debe ser acatada si tiene carácter general y es hecha por el gran consejo y el bien común.

116 Alfonso X, II Partida, Título I, Ley I.

6. Sostenimiento de la ley

Se conocen de un modo general las obligaciones del señor y los derechos del vasallo. Ahora se trata de comprender el procedimiento a seguir por parte de uno y otro, para hacer respetar sus intereses en caso de serles desconocido. Los Carlyle recurren a la crónica de Jean d' Ibelin, quien nos provee a satisfacción con un minucioso examen de los derechos y obligaciones mutuas entre el señor y el vasallo.

El señor no puede tocar el cuerpo del vasallo, ni su feudo, sin juicio previo pronunciado por la corte donde seden los pares del imputado. La relación entre uno y otro se funda en la fe y ésta debe ser guardada y conservada por la doble razón de la lealtad y la conveniencia. Si el vasallo falta a la fe debida y el señor prueba su deslealtad ante la corte, el vasallo debe ser juzgado por felón y desposeído de su feudo: *"et qui defaut a son seignor je crei qu'il perdreit a sa vie le ffé qu'il tient de lui"*.

Cuando sucede el caso contrario el vasallo tiene derecho a hacer comparecer a su señor ante la corte de sus pares para que dé cuenta del agravio inferido al servidor.

La corte está formada por los grandes vasallos del señor. Su jerarquía depende de la importancia del señor. Pero cualquiera fuere esa jerarquía el vasallo tiene la seguridad de un juicio formulado por hombres, tan interesados como él en hacer respetar derechos comunes. Un señor depende en gran medida del apoyo de sus hombres y tanto más vale cuanto más sólida la adhesión de sus fieles. Para conservar esa lealtad debe respetar los derechos impuestos por el contrato de homenaje.

El homenaje de fidelidad se hacía de acuerdo con una ceremonia más o menos la misma en todo el Occidente medieval. Boutruche en su libro: SEIGNEURIE ET FÉODALITÉ trae algunos ejemplos. Escogemos varios de diferentes épocas para que se pueda apreciar los cambios dentro de lo permanente.

El primer ejemplo data de la primera mitad del siglo VII. Se trata de una fórmula de vasalidad correspondiente al ceremonial merovingio;

"Es justo que quienes nos prometen fe inquebrantable se encuentren bajo nuestra protección... Y como nuestro fiel N.N. con la ayuda de Dios ha venido hasta nosotros con su arma y se lo ha visto jurar en nuestra mano fidelidad, a causa de eso y por el presente precepto, decretamos y ordenamos que sea contado en el número de nuestros vasallos. Y si alguien por ventura osa matarlos, sepa que deberá pagar seiscientos sueldos en concepto de indemnización".

El ceremonial carolingio es más completo y aparecen con cierto relieve los componentes cristianos.

"El rey Pipino se detuvo en Compiègne con los francos. Allí llegó Tasilón, duque de Baviera, para recomendarse en vasalidad por las manos[117]*. Hizo múltiples e innumerables juramentos poniendo las manos sobre las reliquias de los santos, prometió fidelidad al rey Pipino y a sus hijos, los señores Carlos y Carlomán, tal como por derecho debe hacerlo un vasallo, con espíritu leal y firme devoción, como un vasallo debe ser respecto a sus señores"*[118].

La entrada del rey danés Harald en la vasalidad de Luis el Piadoso ha sido conservada en una crónica del IX, año 826.

"Pronto, con las manos juntas, se libró voluntariamente al rey, y con él el reino que le pertenecía.

"Recíbeme, César —dijo—, *con el reino que te someto. Con libre voluntad me doy a tu servicio.*

"César tomó las manos de Harald entre las suyas venerables, después, según el uso de los francos, le dio caballos y armas .. Regaló a Harald, ahora su fiel, viñas y tierras fértiles".

La descripción siguiente corresponde al siglo XII. Se trata de un juramento de vasallaje prestado al conde de Flandes, Guillermo, por uno de sus hombres.

"El siete de los idus de abril, un jueves, los homenajes fueron nuevamente hechos al conde. El conde pidió al futuro vasallo si consentía en ser su hombre sin reservas. Éste respondió: Yo quiero.

117 *"In vasatico se commendans per manus".*
118 ANNALES REGNI FRANCORUM.

"Luego con las manos juntas en las manos del conde, las estrecharon y cambiaron un beso.

"Después el que había hecho el homenaje comprometió su fe en estos términos:

"Prometo en mi fe ser fiel, a partir de este momento, al conde Guillermo y guardarle contra todos, enteramente, mi homenaje de buena fe y sin engaños.

"Por último juró sobre las reliquias de los santos, entonces el conde, con la vara que tenía en la mano, le dio las investiduras a todos los que, por ese pacto, le habían prometido seguridad, hecho homenaje y le habían prestado juramento".

El último ejemplo lo tomamos de un homenaje de fidelidad prestado en la época de San Luis, rey de Francia, por uno de sus hombres de armas.

"Cuando uno debe entrar como vasallo de un señor, debe requerir su condición dentro de los cuarenta días. Y cuando se quiere entrar en juramento de fidelidad, se debe decir así:

" 'Sire os requiero como a mi señor para que me pongáis en vuestra fe y en vuestro homenaje'.

"Y con las manos juntas, añadirá:

" 'Sire, yo soy vuestro hombre, y os prometo fidelidad y lealtad con respecto a todos los hombres que puedan vivir o estar muertos'.

"Y el señor debe responderle:

" 'Os recibo y os tomo como hombre y os beso para dar fe' ".

Los vasallos se obligan ante el señor a cumplir los deberes impuestos por el homenaje. El señor se compromete a respetar los derechos adquiridos por su hombre en el momento de sellar el pacto. El incumplimiento por parte de uno u otro incoa un pleito a resolver ante la corte. La pregunta que ahora se impone es ésta: ¿Quiénes componen la corte y qué garantías tiene un vasallo de recibir un fallo justo?

Respondamos por partes. La corte está formada por los principales vasallos y presidida por el señor. Si un feudatario reclama el cumplimiento de su derecho, se puede lógicamente suponer que el tribunal decidirá el

pleito en beneficio del más poderoso. Contra esto conviene traer a cuenta el primer recaudo anotado por Jean d'Ibelin.

Cuando se trata de un reclamo contra el señor, éste no puede presidir la corte. El cronista hace decir al supuesto recurrente:

"Sire, por eso que me decís que no hay corte donde no esté el señor y dos o más de sus hombres, decís vuestra voluntad, pero entiendo que si fuera como vos decís, no habría nunca reclamo, ni conocimiento, ni recurso a la corte: y esto porque el señor no puede ni debe estar, ni seder en la corte, cuando se trata de un reclamo en su contra".

Si examinamos la composición misma de la corte con prescindencia del señor se vuelve a presentar otra duda: ¿Podrán los feudatarios superar toda coacción, cobardía o interés y dirimir el pleito en favor del más débil?

La coacción que el señor pueda ejercer sobre los miembros de la corte es el primer obstáculo para la rectitud del juicio.

¿Qué posibilidades reales tenía el señor de imponer a sus hombres una decisión deshonrosa para ellos?

La corte estaba formada por hombres de armas, cada uno de los cuales cuenta con sus propios seguidores. ¿Con qué otra fuerza cuenta el señor para amedrentarlos? ¿Con algunos esbirros contratados para el caso?

No olvidemos: sus vasallos son guerreros por vocación y por oficio. Tienen un largo entrenamiento en el manejo de las armas y no se dejarán intimidar fácilmente por una cuadrilla de perdularios. Los tribunales de justicia de la época feudal están constituidos por hombres de espada, no por juristas. La cobardía frente a una amenaza por parte del señor podría explicar el desfallecimiento de uno de los miembros del tribunal, pero no de todos. Recordemos el célebre encabezamiento con que los miembros de la corte real se dirigían al rey de España: "*Nos, que uno por uno valemos tanto como vos, pero que todos juntos valemos más que vos . . .*".

A esta declaración no se la puede interpretar como a una fórmula democrática, es más bien militar y guerrera,

como corresponde al gusto por lo concreto, típico del hombre medieval.

La hipótesis de la cobardía sólo puede admitirse a título personal válido para un caso especial, y anómalo dadas las costumbres de la época.

Queda por examinar el grado de vulnerabilidad al soborno por parte de los miembros del tribunal. Puede darse el caso sobre uno o dos miembros, pero el interés común exige asentar correcta jurisprudencia. Un mal precedente provocaría serio detrimento en las relaciones legales de todos y esto es inadmisible en función de un simple reflejo defensivo.

La justicia medieval es llana y directa, carece de los artilugios de un sistema jurídico racionalizador, pero es contundente, inmediata y concreta. No se funda en principios abstractos, sino en vínculos personales claramente determinados por los interesados y defendidos por ellos mismos ante personas afectadas por una situación semejante.

Los procedimientos de justicia mencionados valen para el estamento noble: barones, señores y simples caballeros. ¿Qué sucede con la gente de menor cuantía: artesanos, comerciantes, villanos, siervos?

Para responder a esta pregunta conviene distinguir entre los que poseen un protector personal y aquellos que están agrupados en hermandades, cofradías y otras especies corporativas.

De los primeros diremos que su protector es el señor inmediato, aquel bajo cuyo gobierno se encuentran en calidad de siervos o de servidores libres. La férrea lógica del interés, sin tomar en consideración la influencia de las costumbres cristianas, quiere que el señor cuide de los suyos y procure evitarles detrimento capaces de perjudicar la solidez y lealtad de su séquito. Si esta instancia, por razones de temperamento, resulta poco segura, las puertas de la Iglesia estaban siempre abiertas para el menesteroso, el abandonado, la viuda, el huérfano, el perseguido y el fugitivo. La ley del santuario era respetada y muy duro debía ser el hombre que se atreviera a violar el derecho de asilo recabado por la Iglesia.

Limitamos nuestro examen al estamento noble, para considerar en otra oportunidad las corporaciones de oficio. La crónica de Jean d' Ibelin está ratificada por la de Felipe de Novara, plena de referencias precisas a los usos judiciales da la corte del rey Amsury de Jerusalem.

Si sucediere —narra este cronista— que un hombre reclamara ante el señor el cumplimiento de una obligación y aquél le negara su derecho, el hombre puede hacer el requerimiento a través de sus pares. Si el señor no escuchara la demanda de sus vasallos, éstos pueden negarle toda prestación de servicio hasta tanto sean escuchados. Lo mismo puede suceder cuando la corte ha fallado un pleito en contra del señor y éste no acata el fallo de su tribunal.

Felipe de Novara se refiere al caso de un vasallo injustamente desposeído de su feudo y que solicita la ayuda de sus pares para recuperarlo. Destaca el interés de todos los pares en esta operación justiciera, y tan comprometidos se encuentran que cuando el vasallo, por desinterés o temor, no reclama su derecho, sus pares deben reclamarlo por él y en contra de su expresa voluntad si fuera necesario.

No sólo se tenía derecho a la huelga, sino que el damnificado debía reclamar el pago de las rentas no percibidas mientras estuvo desposeído de su feudo injustamente.

Cuando uno de los vasallos era privado de su libertad por orden del señor, todos sus pares debían presentarse ante el señor para reclamar su libertad. Si se los rechazaba con las armas en las manos, los vasallos no podían librar batalla contra él, pero podían decirle que se sentían liberados de toda obligación de servicio, hasta tanto no pusiera en libertad a su vasallo o no lo llevara ante la corte para apreciar la justa causa del encarcelamiento.

La conclusión extraída por los Carlyle de la lectura de ambas crónicas es que en el reino de Jerusalem la corte era el juez supremo y el mismo rey estaba sometido a su tribunal.

¿Sucedía algo semejante en los señoríos occidentales?

Una razón de analogía induce a creerlo así. El reino de Jerusalem fue constituido por caballeros y señores provenientes de los principales países de Occidente. Resulta difícil pensar que hayan procedido en Tierra Santa de una

manera distinta a sus costumbres ancestrales. La situación era, en verdad, inédita, y esto imponía un esfuerzo de adaptación, innecesario en la patria de origen, pero los usos medievales, sin ser uniformes, tenían su sello común, sus rasgos de procedencia, capaces de incidir en los forjadores del reino de Jerusalem.

Carlyle examina una compilación de leyes lombardas y nota en ella las semejanzas con las crónicas de Jean d'Ibelin y Felipe de Novara.

En Lombardía el vasallo debía cumplir personalmente sus obligaciones feudales, no podía delegar en otro una prestación de servicio: si así lo hiciera corría el riesgo de perder el feudo.

No era fácil quitar a un vasallo sus derechos. Nadie podía ser privado de su *beneficium* si no se probaba ante la corte la comisión de un delito contra el homenaje debido al señor:

"Sancimus ut nemo miles sine cognita culpa beneficium amittat, si ex his culpis vel causis convictus non fuerit, quas milites usi sunt vel per laudamentum parium suorum, si deservire noluerint" [119].

En un parágrafo anterior se ha dicho en confirmación de este recurso a la corte: *"si fuerit contentio inter dominum et fidelem de investitura feudi, dirimatur per pares curtis"*. Si el pleito por el *beneficium* fuera entre los más altos dignatarios de la jerarquía feudal, *capitaneos,* debe definirse ante el emperador, pero un litigio entre simples vasallos se resuelve ante el tribunal de los pares.

El SACHZENSPIEGEL es una suerte de manual de leyes feudales germanas, escrito antes de 1232. Interesa destacar un par de pasajes relacionados con nuestro tema. El primero de ellos afirma claramente que el vasallo puede, en defensa propia, matar a su señor. El segundo asegura que el hombre injuriado por un superior jerárquico puede recurrir al *Schultheiss*, suerte de juez de paz o alcalde, cuya aptitud para juzgar la conducta del señor coloca la condición de juez por encima de la jerarquía feudal.

119 Carlyle, op. cit., cita de CONSUETUDINES FEUDORUM, VI, 10.

LE CONSEIL DE PIERRE DE FONTAINES fue escrito a mediados del siglo XIII por un juez de Vermandois. Su propósito era recordar las costumbres del condado y la jurisprudencia asentada por las cortes locales. Como cita con abundancia el código de Justiniano, se lo ha considerado una suerte de *summa* jurídica de la época de San Luis [120].

El libro llamado LES ÉTABLISSEMENTS DE SAINT LOUIS asienta una serie de obligaciones mutuas entre el señor y el vasallo y enumera las sanciones que acarrea el incumplimiento de esos deberes. El vasallo debe a su señor respeto, y en todo lo referente a la administración del feudo procederá lealmente con él. No puede cazar sin su permiso en los cotos reservados para el señor, ni pescar sin autorización en sus estanques. El libro añade una prohibición más íntima: *"Ou se il gist o sa fame ou sa fille, par coi elle soit pucelle, il empert son fié, par coi il en soit provez. Et dreiz et costume sii accorde"*.

Cuando el señor falta a sus deberes y es probada la prevaricación por el perjudicado ante la corte de sus pares, el señor no obtendrá servicio de su hombre. Lo mismo sucederá cuando el señor abuse de la confianza depositada en su honor. *"Et einsi seroit il se il gisoit o la fame son home ou sa fille, si elle estoit pucelle, ou si le home avoit aucune de ses parentes et ele estoit pucelle, et il l'aeist baillié arder a son seignor et illa despucelat, il ne tendroit jamais bien de lui"*.

LES ÉTABLISSEMENTS DE SAINT LOUIS confirma el procedimiento indicado por Jean d'Ibelin en sus ASSISES para cuando se litiga la sucesión de un vasallo. El pleito sucesorio tiene por tribunal legítimo la corte de los pares y no el rey.

Advierte Carlyle que LES ÉTABLISSEMENTS DE SAINT LOUIS no tiene una doctrina elaborada sobre el procedimiento legal a seguir contra una intervención irregular del rey, pero afirma categóricamente que el rey no puede juzgar a un par de Francia, si previamente no ha reunido la

120 Paul Viollet, LES ÉTABLISSEMENTS DE SAINT LOUIS, Vol. I, P. 83, 2.

corte de sus pares. Cuando el rey ha negado ese derecho, el señor puede levantar sus vasallos contra el monarca diciéndoles: *"Venez vous en moi, car je vueil guerroier encontre le roi mon seignor, qui m'a vée le jugement de sa cort"*.

El vasallo, antes de seguir a su inmediato en una guerra contra el rey, debe averiguar si lo dicho por su señor es verdad. Se presentará ante el monarca y le dirá: *"Señor, mi señor me ha dicho que le habéis negado el juicio de vuestra corte. He venido a averiguarlo ante vos, porque mi señor me ha pedido me levante en armas contra vos"*.

"Si el Rey responde: 'No haré a vuestro señor ningún juicio ante la corte', el hombre tiene la obligación de volver con su señor y ponerse a sus órdenes para llevar guerra al rey. Si así no lo hiciere comete una felonía y el señor tiene derecho a quitarle la investidura de su feudo".

No tememos repetir: el señor y el vasallo están ligados por obligaciones mutuas. Se trata de hombres libres cuyos lazos de servicios recíprocos deben ser religiosamente respetados. Beaumanoir es terminante: *"Decimos, amparados en nuestras costumbres, que así como el hombre debe a su señor fe y lealtad en razón de su homenaje, el señor debe responder de la misma manera"*.

Brancton abunda en juicios semejantes. Admite que el rey no puede estar bajo la autoridad de ningún otro hombre, pero sí bajo la potestad de Dios y de las leyes: *"Quia lex facit regem"*. Añade una frase donde se resume todo lo expuesto con lacónica precisión latina *"de auctoritate iuris nostra pendet auctoritas"*.

Carlyle, a cuyos sentimientos no podemos atribuirle especial debilidad por el mundo formado bajo la influencia de la Iglesia Católica, tiene un párrafo para juzgar el sistema feudal digno de ser recogido para terminar este apartado: El feudalismo es, en esencia, un sistema de relaciones contractuales. El contrato contempla siempre el interés de ambas partes y cualquier cosa que se pueda decir sobre esto resta en claro lo siguiente: *el feudalismo representa la antítesis de la concepción de un gobierno autocrático o absoluto.*

7. Régimen feudal y régimen señorial

No terminamos de escribir la opinión de Carlyle para cerrar el parágrafo anterior cuando nos asalta una duda: ¿es efectivamente el contrato lo que constituye la esencia del régimen feudal? ¿No existen muchas formas contractuales de gobierno distintas del feudalismo? Si esto así es: ¿dónde está la esencia del régimen feudal?

La respuesta a esta pregunta la haremos consultando a un autor que nos permita ceñir con más rigor la especificidad del feudalismo. Ante todo, no podemos confundir el régimen feudal con otras formas señoriales de tener potestad política sobre algún territorio. El feudalismo nace del señorío pero no se confunde con él. Su estatuto es mucho más complicado y recién a partir del siglo XI puede mostrar todos sus caracteres peculiares. Estos aparecerán del examen de las instituciones y de los usos que las fundan.

El señorío es una forma clásica, tradicional, de la potestad fundamentalmente militar sobre un territorio. El señor proteje un determinado pedazo de suelo y todos sus habitantes se encuentran, por ese hecho, bajo su férula política. El feudalismo procuró dar a esta situación una prolija red de derechos y obligaciones entre el señor y los protegidos, para que un tupido sistema de contrapoderes evitara la tiranía, sin debilitar la autoridad principal.

Esperar un equilibrio perfecto entre las presiones políticas de una sociedad es una quimera. El feudalismo, como cualquier otro régimen, no lo logró; pero de su esfuerzo para apuntalar las libertades concretas de los hombres sometidos al régimen nacieron las naciones occidentales con sus peculiares sistemas de libertades. El feudalismo fue un régimen mixto: con aspiración a una monarquía en la cúspide, supo forjar una fuerte red de libertades locales de carácter aristocrático y, en las comunas, tendió a favorecer una suerte de democracia municipal con un régimen de trabajo fundado en la activa participación de las hermandades gremiales.

8. El rito vasálico

Se trata de una ceremonia en la que el señor recibe el homenaje de sus vasallos y se sella entre ambos un contrato por el cual uno recibe una prestación de servicio a cambio de un beneficio.

Importa subrayar algunos de los términos existentes para designar a los protagonistas de este acto. Estos términos cambian de un país a otro y frecuentemente de una a otra época.

Senior, en latín, es sinónimo de anciano, y substituye a *dominus* para designar una superioridad jerárquica. En alemán la palabra es *herr* y en inglés *lord*. La palabra *suzerain* fue usada en Francia, a partir del siglo XIV, para señalar el señor más alto de la escala, el que gobernaba a todos los otros. Conviene recordar un hecho característico del mundo feudal: el vasallo de un vasallo no es necesariamente hombre del señor de su señor. *Suzerain* ha dado nacimiento al abstracto *suzeraineté*. Los juristas trataron de distinguir entre *suzeraineté* y *souveraineté*, forzando la semántica de los vocablos que admitían, sin inconvenientes, una sinonimia. El propósito de los hombres de leyes fue encontrar antecedentes jurídicos para someter legalmente los señores feudales a la monarquía.

Vasallo en español deriva del latín *vassallus* cuya forma más antigua, *vassus*, fue de uso corriente hasta el siglo IX. Para reemplazar la palabra vasallo se usaron los términos de *hombre* o *fiel* (*fidelis*). La voz *miles* ponía de relieve el carácter militar del homenaje.

Homenaje, en latín *hominium*, deriva de la forma *hominaticum* que tiende a significar el acto por el cual el vasallo se encomienda al señor. El vocablo *commendatio* lo reemplazaba en muchas oportunidades.

El homenaje ponía al vasallo en presencia de su señor. La posición de rodillas indicaba acatamiento; las manos juntas en las manos del señor, entrega; el beso con que el señor lo recibía, era símbolo de paz, amistad, fidelidad mutua.

A estos gestos sucedía el juramento sobre un objeto sagrado y las frases rituales de la aceptación del homenaje:

—¿Queréis ser mi hombre?

—Quiero.

—Os recibo como a mi hombre.

—Os prometo ser fiel.

Destaca Boutruche que la Iglesia trató de acentuar el valor del juramento en el acto del homenaje, para realzar su sentido cristiano [121].

Muchas veces, por razones de distancia, enfermedad, minoría de edad, etc., el homenaje se hacía por procuración. Es obvio destacar su valor decisivo en la fundación del lazo feudal.

A esta ceremonia sucedía otra de mayor importancia: el señor de acuerdo con su jerarquía procedía a dar a su vasallo la posesión de un feudo. Entiéndase feudo en un sentido muy lato: cualquier clase de concesión que suponga obligaciones y beneficios inherentes.

El señor preside la ceremonia en posesión de los signos de su autoridad: cetro, verga, lanza, estandarte, ábaco, cruz, etc. Ésta se realiza en la sede de la cual depende inmediatamente lo otorgado.

En sus comienzos, el sistema feudal imponía un solo homenaje: se era vasallo de un señor. Las complicaciones políticas, sociales y económicas convirtieron el homenaje en un expediente que tendía a substraer ciertas potestades, potenciar otras y poner límites a terceras, siempre en sostenimiento de las libertades que son la preocupación de toda auténtica nobleza.

Un vasallo podía serlo de varios señores a la vez y cada uno de éstos, por su parte, reconocer varios vasallajes. A comienzos del siglo XIII el conde de Champagne rendía homenaje al emperador, al rey de Francia y a varios otros personajes que son, al mismo tiempo, sus vasallos con respecto a otros feudos.

121 Robert Boutruche, SEIGNEURIE ET FÉODALITÉ, París, Aubier, 1959, pág. 156.

"Ser a la vez el superior y el subordinado del mismo hombre: la paradoja hubiera parecido insensata a los hombres de la primera Edad Media" [122].

Insensata o no, nacía del principio mismo del orden feudal: la búsqueda de una seguridad para la expresión de su libertad: el rey de Francia hacía contrapeso al emperador. El conde de Champagne se respaldaba en uno u otro para conservar su independencia. La lógica quiere que las grandes potestades, monarquía o imperio, tiendan a subyugar a estos señoríos tan celosamente defendidos por sus titulares. Durante toda la Edad Media los principios feudales trataron de morigerar la dialéctica creciente del poder. La Edad Moderna vio a los señoríos reducidos por la monarquía apoyada en la clase burguesa y en las libertades municipales, pero no vio desaparecer totalmente esas libertades locales tan difícilmente conseguidas. A partir de la Revolución Francesa el aparato racionalizado del poder no reconocerá límites a sus pretensiones.

Para evitar los inconvenientes creados por las superposiciones de los homenajes, se idearon algunos remedios: dar preferencia al señor del feudo más importante, al primero que se juró fidelidad; prestar un juramento donde se establezcan prioridades y excepciones en la obediencia: *"Yo, fulano de tal, para apoyar al señor N. N., contra todos, excepción hecha del rey de Francia y aquéllos sus más próximos parientes..."*.

Tales juramentos se prestaban a posteriores discusiones y no era tarea fácil discernir con claridad un sentido inobjetable.

Se puso en uso un juramento especial llamado por los franceses *lige,* vocablo de origen germánico: *ledig,* libre de toda otra adhesión y por el cual el hombre se comprometía apoyar a su señor contra todos. Este tipo de juramento exclusivo se dio mucho entre los normandos y les permitió una coherencia en la acción muy favorable a sus eficaces planes políticos. Si se observa con atención se verá el conflicto entre el gusto por la libertad del hombre medieval

122 Ibídem, pág. 163.

y la tendencia natural del poder. El juramento *lige* es un triunfo de la lógica política contra el espíritu libertario.

El beneficiario del juramento *lige* está antes de todos los otros. Es un juramento hecho de rodillas ante el señor y no de pie.

Con el propósito de arrojar un poco más luz sobre el feudalismo y hacerlo tributario de un espíritu de sistema, se ha intentado ver en el juramento *liga* un compromiso personal, a diferencia de los otros que sólo comprometían el feudo. Los hechos no parecen ratificar esta opinión suscrita por el canonista Guillaume Durant en su SPECULUM JURIS. Boutruche cita casos de vasallos dos veces *liga*. Como siempre la realidad política de la época parece refractaria a un esquema demasiado riguroso.

El homenaje alcanzaba también a los labradores libres y a los siervos. Difícilmente se puede determinar con exactitud una u otra categoría de campesinos. Pensar en una lenta evolución de la servidumbre a la liberación no es del todo exacto. En muchas regiones sucedió lo contrario y era común que campesinos libres, por razones de conveniencia, se sometieran a un homenaje de servidumbre. La idea de evolución y de lento o brusco cambio progresivo son prejuicios intelectuales nuestros. Conviene meditar, antes de aplicarlos a la interpretación de los hechos, sobre su innegable aptitud para deformar nuestra visión de la historia.

9. Las prestaciones de servicios

Nos hemos referido en más de una oportunidad a la latitud del término feudal. Su sentido es el de un beneficio que el vasallo espera del señor. En LA CANCIÓN DE ROLANDO el sobrino de Masilio le pide al rey, en pago de todos sus trabajos, el *feudo* de asestar a Rolando el primer golpe. Boutruche aporta un pedido menos militar pero mucho más pintoresco en su cinismo locuaz. Bertrand de Born propone a Ricardo Corazón de León, rey de Inglaterra y conde de Poitou, lo siguiente:

"Si el conde sabe tratarme bien y no se muestra avaro, podría ayudarlo mucho en sus asuntos. Le seré fiel como el

dinero, sumiso y devoto. Que el conde sea como el mar, cuando cae una cosa de valor, se la guarda. Las porquerías las tira sobre la arena".

Este documento testimonia elocuentemente la existencia de una Edad Media mucho más humana que la exageradamente servida por la literatura caballeresca. Los ideales tenían vigencia y la fe jurada en el homenaje solía ser más fuerte que los intereses económicos. El juramento exigía al vasallo una fidelidad sobre toda otra: *"Contra omnes debet vasallus dominum adjuvare, etiam contra fratrem, et filium et patrem"*, pero no contra un señor más antiguo. Señala Boutruche que valía contra el rey mismo, antes de sancionarse a su favor la reserva de fidelidad o el juramento general de obediencia.

Hugo Capeto da libertad a los nobles prisioneros en la batalla de Melun porque habían sido fieles a su señor legítimo, aunque combatieron contra él. El vasallo debe a su señor ayuda pecuniaria y militar. El servicio de la corte suele exigir de algunos de sus allegados una disponibilidad permanente: consejos, tribunales, audiencias, embajadas, torneos y paramentos, que suponen intensa actividad social y constante desplazamiento. Como el vasallo paga de sus bolsillos las erogaciones impuestas por el cargo, era lógico que obtuviera el dinero de sus hombres. Este recursos financiero no supone más gastos que el de cualquier otro sistema de gobierno, pero el carácter personal de las prestaciones lo destinaba a ser siempre discutido.

La vida del caballero encuentra en la guerra su razón de ser Bertrand von Born lo dice con la frescura de un lansquenete dispuesto a repartir sablazos por la gloria y el botín: *"una vez en combate, todo hombre de buen linaje no piensa más que en romper cabezas y brazos, porque más vale estar muerto que vivir vencido... Yo me bato, esgrimo, me defiendo y lucho".*

La palabra *noble,* en su origen, hace mención a esta aptitud para la guerra.

La guerra —afirma Boutruche— es la industria *nobiliaria* por excelencia. Durante siglos mantuvo una barrera entre la aristocracia y la desdeñada masa de gente pacífica. El clero se mantiene en silencio, su contribución a la lucha

es prácticamente nula. Los burgueses, salvo en períodos de invasión, no gustan salir de las murallas de la ciudad y, cuando luchan, sus milicias lo hacen protegidas por los muros [123].

La contrapartida de esta aventurada industria es el permanente déficit demográfico de la nobleza y la necesidad consecuente de mantenerse abierta al pueblo y a la burguesía, para llenar los claros dejados por los conflictos armados. La oportunidad de ser armado caballero y abrirse un camino en el curso de los honores bélicos estaba al alcance inmedíato de escuderos y sargentos pero, en caso de apuro, como aconseja el sabio rey don Alfonso, se echa mano de fornidos jóvenes campesinos, siempre que sean bien nacidos. Esta última recomendación supone origen legítimo o, en caso de bastardía, buen linaje por el lado de los padres.

La guerra exige del caballero un costoso equipo: espadas, lanzas, escudos, cascos, armaduras, arneses y caballos. Para proveerlo se debe emplear a fondo los recursos del feudo. Los grandes señores pueden armar a su costa varios jinetes, pero los simples caballeros apenas pueden con lo suyo o son equipados por el señor del cual dependen en feudo.

Las cargas feudales no sólo pesan sobre los hombres de guerra, afectan también a los campesinos, sean siervos o libres y se traducen en trabajos o en entregas de productos. Algunas prestaciones están adscriptas al oficio desempeñado, otras a los instrumentos de trabajo: poner un carro y un par de caballos a disposición del obispo diocesano una vez por año, por ejemplo.

10. Feudalismo y nación

Muchos autores señalan como una característica contradicción medieval la tendencia al fraccionamiento político, encarnada por el feudalismo, y el sueño de una cristiandad unida bajo el cetro del emperador. Si se medita en un

[123] Boutruche, op. cit., pág. 194.

nivel más hondo que el revelado por un superficial estudío de los hechos, la contradicción encuentra su unidad sintética en el espíritu mismo de la Iglesia de Cristo: su tendencia universalista no negaba el valor de las comunidades más inmediatas y concretas. La Iglesia, con la explícita voluntad de unir a todos los hombres en la fe, creyó posible hacerlo sin renunciar a las diferencias impuestas por los condicionamientos de campanario. La unidad del mundo cristiano se hacía por la asunción de las particularidades positivas y no por su negación. Desde su nacimiento la Iglesia se dirigió a formar un pueblo diversificado en lo accidental, pero unido en la esencia misma de la fe. Lejos de su pensamiento auspiciar un internacionalismo masificador con prescindencia y olvido de las distinciones locales.

El particularismo feudal y el universalismo imperial pudieron darse en la Edad Media, sin que la aparente contradicción produjera en los hombres de la época el sentimiento de estar movidos por tendencias irreconciliables e interiormente divididos por un conflicto de lealtades sin posible armonía.

Pero sería ingenuo suponer que el particularismo feudal y el universalismo imperial encontraron una situación de feliz equilibrio político. De la armonía política se puede decir lo que el doctor Becxanzon decía de la salud: un estado transitorio que no anuncia nada bueno. La historia del hombre testimonia por esta verdad y no nos vamos a extender ahora sobre eso que los hechos constatan diariamente. En cambio interesa acentuar nuestra afirmación: el movimiento feudal no es una tendencia negativa y desconocedora de los vínculos sociales capaces de imponer un concepto más vasto de orden político. El fraccionamiento del poder se impuso a la caída del Imperio Romano, como una necesidad ineludible para defender a los pueblos de las invasiones normandas, magiares y árabes. No fue le expresión de un sentimiento antiimperial o antinacional, sino la manifestación positiva de las fuerzas locales obligadas a solucionar una situación de hecho frente al patrimonio amenazado.

El Imperio Romano no había desconocido totalmente la existencia de poderes locales, pero la administración

discretamente centralizada de su última época no fortaleció esas potestades. El advenimiento al gobierno de los bárbaros dejó toda organización administrativa en manos de las diócesis obispales y puso a la cabeza de los diferentes distritos del imperio un caudillo militar. El fraccionamiento del imperio carolingio y las querellas de sus sucesores promovieron, sin querer, una situación semejante: los habitantes de un lugar, para defenderse de los múltiples peligros amenazantes buscaron la protección de un jefe militar capaz de asegurarles una cierta tranquilidad.

El feudalismo nace de este movimiento natural a reforzar las comunidades intermedias sin prescribir ninguna renuncia, ni imponer abandono de las ideas universales. Acentuar el valor de la familia o de la región dentro del todo social no es oponerse a una superior unidad integradora. Es simplemente eso: admitir ser parte de una comunidad natural de sangre o de un orden contractual de servicios o fidelidades.

En la confirmación del régimen debemos distinguir dos movimientos distintos pero convergentes: el primero consiste en la constitución del poder local o regional bajo la conducción de un jefe guerrero; el segundo, más precisamente feudal, en establecer con rigor todas las garantías posibles para que las prestaciones de servicios se hagan en un clima de respeto a las libertades personales y comunitarias.

Estas sociedades regionales se opusieron, en más de una oportunidad, al movimiento unificador que tendrá por centro a las monarquías nacionales, pero con esta oposición defendieron dos cosas de gran importancia: la existencia de un contrapoder local y los vínculos personales de las prestaciones de servicio social.

Decía Maurras: "*La Edad Media vivió del contrato de asociación extendido a todo el edificio de la vida. La fe del juramento cambiado entre un hombre y otro ha presidido el encadenamiento de una multitud de servicios bilaterales cuya vasta y profunda eficacia se ha hecho sentir durante siglos. Principal estatuto de las voluntades, el compromiso contractual nacía en el arado, se imponía a la espada y regulaba el cetro de los reyes. Pero esta*

noble mutualidad jurídica, vivificada por la religión, estaba fuertemente hundida y como arraigada en el sólido tronco de las instituciones naturales: autoridad, jerarquía, propiedad, comunidad, lazos personales con el suelo, lazos hereditarios de la sangre. En lugar de oponer la «asociación» a la «sociedad», se las combinaba. Sin esto, el sistema hubiera desaparecido rápidamente, si es que hubiera podido existir"[124].

El reino, como realidad sociopolítica, se va a levantar sobre esta base. En sus comienzos los lazos personales y locales fueron mas fuertes que la lealtad al monarca, pero su momento más feliz fue aquel en que el poder del rey logró el equilibrio de todas las fuerzas intermedias.

124 Charles Maurras, OEUVRES CAPITALES, Paris, Flammarion, 1954, T. II, pág. 192.

Capítulo IX: *La reyecía*

1. El principio monárquico

La cuestión del principio debe ser examinada en un nivel de reflexión estrictamente filosófico, luego llevada al terreno de los hechos históricos y ver entonces en qué medida la monarquía medieval respondía a la pureza teórica de un régimen político típico.

Santo Tomás de Aquino, en su comentario a la POLÍTICA de Aristóteles, afirma categóricamente que la ciudad puede ser regida de dos maneras: por un gobierno político o por un gobierno monárquico.

El régimen es real o monárquico cuando su titular tiene un poder absoluto. Es político cuando su autoridad está limitada por las leyes de la ciudad. En el lenguaje pulcro y preciso de Tomás, la palabra político deriva de *polis,* no de poder, y tiene sentido equivalente a la noción latina de *rei publica*[125].

Junto con esta distinción, sin salirnos de una estricta consideración teórica, recordamos otra distinción hecha por el santo doctor en el mismo comentario: hay gobiernos *dominativos* donde el gobernante es *dominus subditorum* y gobiernos en que la potestad se ejerce sobre hombres libres para dirigirlos hacia su propio bien. El primero se divide en tiranía y despotismo. El segundo no tiene una designación específica y admite varias formas. Interesa por el momento señalar la distinción típica del régimen monárquico, aquella que lo distingue de cualquier otro. Al mismo

125 POLÍTICA, I, 1, 3.

tiempo marcar los caracteres capaces de determinar con precisión su concepto:

a. El que gobierna es uno y ésta es nota esencial de la reyecía; *b.* El estado monárquico –escribe Santo Tomás– es aquel en el cual un pueblo naturalmente dispuesto está sometido a un hombre eminentemente apto para el gobierno político o monárquico.

En esta última opinión, Santo Tomás considera a la monarquía como equivalente a régimen político, es decir, un gobierno que se ejerce sobre súbditos libres. La libertad de los habitantes del reino obliga al monarca a tomar las providencias necesarias para llevarlos a una vida perfecta, para cuyo logro necesita de la prudencia gubernativa.

La prudencia política es la virtud del monarca y funda moralmente su distinción con el déspota. *"Conviene que el rey difiera de sus súbditos por una cierta magnitud de bondad. La diferencia reside en la aptitud, innata o adquirida, para el ejercicio de su función: juzgar, ordenar y repartir los oficios públicos con rectitud. Esto le pertenece por ser la prudencia su virtud propia"*[126].

El oficio real lo convierte en custodio de la justicia: *"Officium regis est esse custodem iustitiae"*. La monarquía es la proyección política de la paternidad: *"Pater habet plenariam potestatem super filios, sicut rex in regno"*. Esto hace de la monarquía la conclusión viva de un movimiento inscripto en la naturaleza misma del hombre: *"el poder del padre sobre sus hijos es monárquico. Es el amor el que distingue al poder real de la tiranía"*[127].

a. El gobierno monárquico debe contar con la adhesión de sus súbditos, debe ser un gobierno aceptado de buen grado porque sus gobernados son hombres libres y le obedecen de buena voluntad. La característica de una tiranía es la potestad ejercida contra la voluntad de su pueblo.

b. La monarquía debe ser vitalicia: *"Conviene a la ciudad la conservación de su rey"*. Santo Tomás no dice nada sobre la particularidad de ser electa o hereditaria.

126 POLÍTICA, VII, 3, 14.
127 POLÍTICA, I, 10, 3.

Había nacido en una región que pertenecía, por derecho feudal, al rey de Sicilia, y su padre Landulfo de Aquino era vasallo del emperador Federico II. Santo Tomás no pudo conservar un recuerdo muy grato de su imperial señor y pariente. Su primer contacto con él fue durante el incendio de la Abadía de Montecasino donde residía en calidad de pupilo. El emperador la hizo quemar porque sus monjes, fieles al papa, habían resistido sus presiones dominadoras. Más tarde, los hermanos mayores de Tomás, Landulfo y Ludovico, murieron en prisión por guardar fidelidad al papado contra el lazo vasálico jurado a Federico.

c. Santo Tomás reconoce que ninguna ley humana puede limitar al ejercicio de la soberanía real y esto la coloca por encima de todo poder constitucional. Demongeot comenta, al analizar este apartado de las ideas políticas de Santo Tomás, que el poder absoluto no tiene para el santo doctor el mismo carácter que para los romanistas. La potestad regia está, en su concepto, limitada por la ley natural y por las leyes divinas.

A pesar de la índole teórica de estas reflexiones, el pensamiento político de Santo Tomás encuadraba perfectamente en el movimiento práctico de su época. El lema de los reyes de Francia: "*Nous qui voulons toujours raison garder*", parece una frase extraída de uno de sus comentarios y positivamente encarnada en la figura de San Luis, rey de Francia, contemporáneo y muchas veces atento auditor del gran monje dominicano.

Si descendemos al terreno de los hechos históricos, la forma de gobierno predominante durante la Edad Media fue la monarquía sacramental, y esto por diversas razones que consideraremos a continuación.

a. La primera de ellas reside en el carácter paternalista y monárquico de la organización eclesiástica. Como la Iglesia fue la única estructura social que quedó en pie a la caída del Imperio, ella impuso su sello a la restauración de la vida política de los pueblos occidentales.

b. La segunda se funda en el carácter eminentemente personal de las prestaciones de servicio que reemplazaron la fenecida burocracia imperial. Las comunas pactaron con sus defensores y éstos a su vez con el poder político de la

monarquía, estos contratos se hacían de hombre a hombre y no estaba en la índole de los medievales concebir un poder impersonal y abstracto.

La gdad Media no tuvo idea de un Estado sin personificación responsable. La nación se llamó *reino* y su encarnación era el monarca. El Estado en el sentido moderno del término es invención jacobina. El hombre medieval tenía su patria en el terruño, pero podía reconocerse como súbdito o vasallo de un rey, cuyo dominio se extendiera a un territorio tan vasto como Castilla o León o Aragón. La identificación del reino y el gentilicio nacional se hará en la Edad Moderna: entonces el provenzal será también francés y el catalán español. Los medievales admitieron la unidad monárquica sobre la pluralidad de los señoríos regionales a título de homenaje feudal.

La definición de gobierno enseñada tradicionalmente por la Iglesia señalaba *"una providente patria potestad"*. Esta idea –dice Fritz Kern– penetró en la idea jurídica y moral de toda autoridad y en todos los círculos sociales hasta el emperador, considerado *tutor orbis*. La tutela se asumía con carácter paternal y sólo se aceptaba ser responsable ante Dios de su ejercicio.

"Todo gobierno –comenta Kern– *era concebido como la imagen del gobierno divino del mundo. Así como el macrocosmos es eternamente gobernado por Dios en forma monárquica y el microcosmos por el espíritu, del mismo modo se concebía el «corpus politicum» conducido por la autoridad como cabeza de un cuerpo orgánico. La cabeza está sobre los miembros, los preside, pero no depende de ellos"* [128].

Para nosotros, acostumbrados por nuestros usos políticos a poner la ley escrita sobre la autoridad, por lo menos teóricamente, el criterio medieval ha de parecernos de una decisiva proclividad hacia el abuso. Santo Tomás mismo colabora en reforzar esta opinión cuando escribe: *"En todo régimen digno de este nombre, el gobernante verdadero gobierna según una norma que solemos llamar ley. Pero en*

[128] Fritz Kern, DERECHOS DEL REY Y DERECHOS DEL PUEBLO, Madrid, Rialp, 1955, págs. 38-39.

algunos regímenes esta norma es interior. reside en la voluntad y en la razón del gobernante, mientras en otros se regla exteriorizada en un escrito" [129].

El acto soberano es siempre uno y, aunque nazca de una previa discusión efectuada en el seno de un colegio, la decisión final guarda la unidad impuesta por un solo acto inteligente y voluntario. Las leyes escritas podrán establecer los límites donde se ejercerá la soberanía del que tiene la decisión, pero jamás podrán reemplazar el acto donde la autoridad se expresa.

El mundo medieval no conoció una monarquía constitucional en el sentido moderno del término, es decir, un ejecutivo sometido a las decisiones de los legisladores, pero conoció las limitaciones concretas provenientes de una multitud de cuerpos sociales intermedios y las muy taxativas de la Iglesia Católica. Cuando el monarca alega ser responsable ante Dios de sus actos, dice algo perfectamente inteligible para el pueblo cristiano. No es la simple formalidad retórica de quien pone por testigo a la historia o a otra entidad ficticia de nuestro olimpo verbal. Dios ha dado a conocer su palabra, y su ley —custodiada por la Iglesia— es conocida por todos los habitantes de la cristiandad.

La comparación del gobierno como cabeza y la comunidad como cuerpo tiene un doble origen y sendas significaciones. Nace del sentimiento orgánico y natural de la función política en primer lugar, pero también de la enseñanza de la doctrina cristiana. El *corpus mysticum* de los fieles tiene a Cristo mismo por cabeza. Ambas fuentes determinan sus dos dimensiones significativas. En el terreno natural, la autoridad social es proyección del amor paterno, y en el orden sobrenatural reflejo de la monarquía de derecho divino que tiene al obispo de Roma por cabeza visible y a Cristo por señor invisible y místico.

Pero el orden natural está intrínsecamente orientado al sobrenatural, pues aunque la teología cristiana distinguía claramente entre naturaleza y gracia, el plan salvador de Cristo coronaba el movimiento natural del hombre sin

[129] POLÍTICA, IV, 4, 13.

negarlo, y lo sobreelevaba a un nivel más alto de participación con Dios en los nuevos designios de la Providencia.

En el siglo IX, Jonás de Orleans había expresado con claridad este principio cuando señalaba a la Iglesia como el cuerpo místico de Cristo y a Cristo como su cabeza invisible. La Iglesia es también pueblo y hay a su frente dos autoridades eximias: el sacerdocio y la realeza. El primero para conducirlo a su destino eterno y el segundo para hacer posible esta faena religiosa por el orden impuesto a los asuntos temporales. La subordinación es clara; y la imagen de un pueblo en marcha hacia un destino esjatológico, firmemente precisada [130].

Hugo de Saint-Victor (1096-1141), uno de los más grandes místicos especulativos del siglo XII, llamaba a la Iglesia universalidad de los cristianos y comprendía su cuerpo constituido por dos órdenes: clérigos y laicos. Unos para servir las necesidades de la vida espiritual y los otros para atender las de la vida presente.

García Pelayo comenta esta idea con la siguiente reflexión: "*El hombre no pertenecía, pues, a dos entidades distintas e igualmente originarias y soberanas, como serían posteriormente el Estado y la Iglesia, sino a una sola y única corporación que integra en su seno la realidad religiosa, la realidad política y la realidad social. Ser monje, sacerdote o laico eran formas de estar en la entidad Iglesia*" [131].

El principio monárquico toma fuerza de ambas fuentes: natural y sobrenatural. En el primero como proyección de la paternidad y en el segundo como imagen y anuncio de la monarquía universal de Cristo Jesús. En el orden natural, la república cristiana es un cuerpo de comunidades cuya base es la monarquía familiar, el tronco está formado por las cofradías de oficios reunidas en municipios y defendidas por la aristocracia de la espada. La monarquía política tiende a coronar este edificio social dándole unidad y cohesión sin atentar contra su diversificada pluralidad.

130 Jonás de Orleans, DE INSTITUTIONE REGIA, Paris, Reviron, 1936, I, pág. 134.

131 Manuel García Pelayo, EL REINO DE DIOS, ARQUETIPO POLÍTICO, Madrid, Revista de Occidente, 1959, pág. 56.

Múltiple en su constitución social, el orden medieval está vertebrado por la fe común. Ésta es la fuerza interior ordenadora de todos los impulsos comunitarios, de ella nacen los principios que dan fundamento y estabilidad a la convivencia. Desde el sacramento del matrimonio hasta la consagración del rey como vicario de Cristo para el orden temporal, la vida social está transida de exigencias religiosas y las autoridades están resguardadas en sus atribuciones por el respeto sagrado de los fieles.

"*Bajo la antigua monarquía* —escribe Bernard Fay— *el prestigio religioso del rey y de todos quienes lo representaban obtenía de cada uno, gracias al sentido del deber, lo que más tarde, bajo la revolución que liberará todos los deseos y dejará a cada uno dueño de juzgar lo que es útil y bueno para él, se obtendrá por la fuerza pública y gracias a la presión policial. Esta transferencia de la coacción, que pasa de adentro hacia afuera, del temor de Dios al miedo al gendarme, explica por qué razón la revolución fue conducida a abusar de la fuerza, del terror y de la sangre*" [132].

2. La concepción religiosa del oficio regio

La Iglesia, concebida como cuerpo social vivificado por la presencia mística de Cristo y al mismo tiempo como medio para lograr la unidad del género humano en Dios, realiza en toda su plenitud la noción de sacramento.

El Concilio de Trento definió el sacramento con esta fórmula: "*Es una cosa sensible, que, por institución de Dios, tiene la virtud de significar la santidad y la justicia y de conferirlas*".

Las cosas sensibles son aquellas que pertenecen al mundo de la realidad física: pan, agua, vino, aceite y en el caso de la Iglesia una sociedad formada por hombres. Las fórmulas rituales, la consagración, entran también en el mundo de las realidades físicas.

El valor significativo del sacramento convierte a esa realidad en un medio para designar otra, por esa razón el

[132] Bernard Fay, LA GRANDE RÉVOLUTION, Paris, Le livre contemporain, 1959.

sacramento es signo. San Agustín decía: *"Signo es lo que más allá de la imagen que presenta ante nuestros sentidos hace venir otra al conocimiento"*. En el auténtico sacramento esa *otra cosa* no sólo es aproximada al conocimiento, es conferida como algo real y vivo, aunque oculto y misterioso: la justicia y la santidad sobrenaturales.

La Iglesia tiene siete sacramentos como sendas puertas para abrir al creyente el Reino de Dios. Además posee otras señales para conferir la gracia y dar a las cosas del mundo participación activa en el advenimiento del Reino. Estas señales, por su carácter significativo y ritual y su aptitud para conferir la gracia y dar a las cosas del mundo participación activa en el advenimiento del Reino, son semejantes a los sacramentos. La Iglesia les ha dado el nombre de *sacramentales*, porque si bien cumplen con todos los requisitos exteriores de un verdadero sacramento, no satisfacen tanto las necesidades esenciales de la vida religiosa como ciertas exigencias accidentales. De esta categoría son las oraciones rituales, el agua bendita, la limosna ritual, las bendiciones, la señal de la cruz, las indulgencias y la consagración de algo al servicio de la Iglesia. Entre los sacramentales se situaba la *santa unción* recibida por los reyes.

El sacramental se distingue del sacramento por el origen. Los sacramentos fueron instituidos por Cristo mismo y los sacramentales por la Iglesia, por esta razón los teólogos los consideran signos de la fe en la Iglesia. La virtud santificadora del sacramental estará, precisamente, en la misma fe dada a conocer por el signo.

El sacramento obra por virtud de la acción misma que lo imparte, en cambio el sacramental opera en el alma por la fe con que se recibe o se realiza. El fino lenguaje de la teología formula la diferencia cuando enseña que el sacramento opera *ex opere operato* y el sacramental *ex opere operantis*.

"El uso del sacramental —afirma Schmaus— *es una oración que el hombre eleva al Padre por mediación de Cristo. En él recibe la plegaria de toda la comunidad cristiana que se dirige al Padre en la consagración y bendición*

de un objeto. La oración de toda la comunidad cristiana se hace presente en la oración de cada individuo, sostenida por la fe y la confianza de la comunidad"[133].

En ningún otro sacramental se da esta situación de un modo más perfecto que en la consagración del rey. En ese acto el monarca cristiano se compromete vivamente con la Iglesia y la comunidad de sus súbditos creyentes a encaminar a todos por el camino de la salvación en los aspectos correspondientes a su tarea temporal. Carlos VI, "*le bien aimé*", como lo llamaron en Francia, dejó testimonio de este compromiso solemne en sus DEMANDAS REFERENTES A SU ESTADO Y GOBIERNO.

"*Y Nos para ejercer la dignidad real a la que hemos sido elevado por la gracia de Dios, y seguir en nuestra acción la huella de los santos y de nuestros buenos predecesores, y también para dar ejemplo a aquellos que luego de nosotros serán, como buenos católicos, verdaderos hijos y campeones protectores de la Santa Iglesia de Dios, queremos exponer nuestra persona y nuestro poder para guardar la paz de la Iglesia y mantener y guardar nuestro reino en tranquilidad y en justicia. Para que nuestras palabras se traduzcan en hechos requerimos a Dios Todopoderoso que plazca a su piedad levantarnos de las tribulaciones que hemos caído, y quiera iluminarnos con verdadera sabiduría para que logremos el buen gobierno y la obediencia del pueblo, sobre el que nos ha dado poder y señorío y podamos vivir y gobernar en su gracia*"[134].

Considerado el aspecto dogmático del *sacro*, conviene examinar la consagración de los reyes en su perspectiva teológica positiva. La autoridad, de acuerdo con la enseñanza común de la Iglesia, puede ser de derecho natural o divino. La misión del rey es administrar justicia, pero de acuerdo con San Agustín no hay justicia verdadera sino en la sociedad cuyo guía y conductor es Cristo. La

[133] Schmaus, TEOLOGÍA DOGMÁTICA, Madrid, Rialp, T. VI, págs. 125 y ss.

[134] Gabriel Boissy, LES PENSÉES DES ROIS DE FRANCE, Paris, Albin Michael, 1949, págs. 54-5.

razón le pareció simple: la justicia, como virtud natural, es la disposición que permite al hombre dar a cada uno según su derecho. Los derechos de Dios son los primeros a tomar en cuenta si se quiere ajustar la conducta al orden impuesto por la autoridad divina. La virtud de religión, añadida a la justicia, la complementa y perfecciona.

¿Pero si Dios mismo se ha hecho hombre para dejar en la tierra incoado su reino celeste, se puede desconocer, sin pecar contra la justicia, las exigencias impuestas por la revelación de Cristo?

Un orden político constituido por cristianos no puede eludir la colaboración activa con la Iglesia en su tarea redentora. Pero esta cooperación obliga a la Iglesia, en los límites de su jurisdicción espiritual, a tomar una serie de medidas para asegurar la idoneidad de los gobernantes en el cumplimiento de sus tareas.

"La pretensión fundamental del poder espiritual para comprobar la capacidad del monarca —escribe Fritz Kern— *no derivaba del derecho de la consagración sino que era una consecuencia de la noción teocrática del oficio regio; pero el asidero político para ejercitar ese derecho de aprobación y favorecer el principio de idoneidad y de elección, aun a costa del derecho de legitimidad, era dado por la consagración"* [135].

En los principados hereditarios la consagración no tenía poder constituyente. Era un acto con el cual la Iglesia ratificaba un hecho dándole al aspirante al trono la oportunidad de expresar su fe y su adhesión a la misión salvadora de esa misma Iglesia. Cuando el poder no venía por el cauce dinástico y se adueñaba de él alguien con la idoneidad y el consentimiento requerido —caso de los carolingios—, la consagración tenía un poder casi constituyente y fue factor decisivo en la fundación de toda potestad no adquirida por herencia.

El antecedente bíblico más remoto para justificar la consagración fue el relato de la unción de Saúl y luego de David por el profeta Samuel. En Occidente se usó por pri-

[135] Fritz Kern, DERECHOS DEL REY Y DERECHOS DEL PUEBLO, Madrid, Rialp, 1955, pág. 75.

mera vez el sacramental de la unción en el siglo VI y fueron los britanos los primeros en aplicarlo. Le sucedieron los reyes visigodos de España y recién en el siglo VIII los pipínidas legitimaron con él su posición frente a la desposeída dinastía de Meroveo.

El sacramental se hacía en una ceremonia semejante a la ordenación sacerdotal. La materia usada como elemento sensible era el aceite bendecido y la forma las palabras consagratorias que hacían al rey partícipe del ministerio eclesiástico: *"Recibe la corona del reino de nuestras manos episcopales y sábete por ella partícipe de nuestro ministerio"*.

El rito colocaba al rey sobre los laicos y recibía condición de persona sagrada, mediadora entre el pueblo y Dios. Reforzaba su carácter religioso una serie de poderes carismáticos atribuidos a los reyes por el pueblo. Los reyes de Francia curaban las verrugas, el mal de San Vito y otras enfermedades con la sola imposición de las manos. Era parte de la tarea gubernamental ejercer este poder en ocasiones determinadas para beneficio de los atacados por esos males.

No se requiere una sensibilidad especial para advertir la importancia de la religión en la formación de la sociabilidad. Ella provee al creyente del centro espiritual fuente de las virtudes de la fe, esperanza y caridad. Estas tres virtudes, infundidas en el bautismo, hacen al cristiano concreto.

La *gracia* provee al padre de familia de un nuevo sentido de la paternidad y de una responsabilidad absolutamente inédita en lo que respecta a la caridad para con los suyos. Este amor de caridad y esta nueva justicia se proyecta al orden social donde se desenvuelve la actividad del cristiano.

La unción del rey se hacía *"por la gracia de Dios"* y era la sensible manifestación del origen divino del poder. Ella señalaba también la nueva responsabilidad asumida por el gobernante de un pueblo, que Dios había elegido para constituir su reino.

No se trataba de gobernar para gozar personalmente del poder u ordenar la vida temporal de los súbditos sin

preocupaciones esjatológicas. Se trataba de llevar los hombres hasta Dios a través de un camino lleno de obstáculos mundanos. La sociedad temporal no es un fin en sí misma. Su carácter era explicado en función de un movimiento ascensional que por el camino de la solidaridad, la obediencia y el servicio conducía a los umbrales de la Ciudad de Dios.

3. La idea sacramental del poder

Ningún tratadista medieval más adecuado que San Buenaventura para estudiar la idea sacramental del poder y ninguna síntesis más apropiada y diáfana que la de Bernard Landry para tener, en pocas líneas, una idea del pensamiento de San Buenaventura.

La sociedad cristiana es una agrupación de familias unidas por el sacramento del matrimonio y la fe en Dios. La familia reconoce una unidad monárquica: su cabeza es el padre, unido a su mujer, como Cristo a su Iglesia. Las familias desarrollan diferentes actividades y se diversifican, según servicios prestados en tres estamentos fundamentales: trabajadores manuales, artesanos y campesinos; defensores del orden social, nobles; sacerdotes. El cuerpo de la iglesia militante integra los tres estamentos, pero es el sacerdote quien tiene la responsabilidad de llevar las almas de los creyentes por el camino de la virtud y la obediencia sobrenaturales para hacerlas miembros vivos del Reino de Dios.

Dentro de la pluralidad de oficios y funciones hay una pluralidad de sociedades. La más perfecta de todas ellas es la Iglesia, por esa razón es en ella donde se expresa la mayor unidad.

El pensamiento cristiano tiende a la unidad como a su mayor bien, pero esa unidad no se busca a expensas de las distinciones necesarias. El lema escolástico distinguir para unir puede ser tomado también como un lema político medieval. Su ideal es la unidad de lo múltiple en una conjunción espiritual capaz de salvar la originalidad de cada una de las comunidades intermedias.

El universo mundo es un orden cuyo principio es Dios. La multiplicidad de las criaturas toman su ser de Dios y su posición en el todo del universo por el carácter y la calidad de esa participación. La vida social obedece a un ritmo semejante. De todas las sociedades, la Iglesia es la más cercana al Creador por su origen y su misión. Ella es el fin y el paradigma del ordenamiento social, porque su vida sobrenatural alimenta la cúspide y la base de la pirámide comunitaria. Está en la cúspide porque a ella se ordenan jerárquicamente todas las otras comunidades y se encuentra en la base porque las sociedades intermedias, comenzando por la familia, están fundadas sobre la fe.

"Una fuerza divina circula en todos los cristianos; y bajo esta influencia sobrenatural, ellos cesan de estar aislados e independientes, entran en una síntesis nueva; se convierten en los miembros de un inmenso organismo del cual Cristo es la cabeza y el cuerpo. Una misma fe y una misma caridad los anima... las almas de los cristianos hacen algo más que actuar las unas sobre las otras, se compenetran, y, sin dejar de ser ellas mismas, se convierten verdaderamente en otras. A esta unión íntima y secreta de las almas, conviene un símbolo sensible, por eso la Iglesia posee la unidad exterior de una sociedad perfecta" [136].

En la punta de ese edificio social estaba el sumo pontífice. Era la cabeza visible de la Iglesia. De su plenitud potestativa provenía la autoridad del sacerdocio. Sin el papa la Iglesia se perdería en irremediable anarquía y tendría la fragilidad y la movilidad de la arena. Con el papa, la Iglesia es una roca.

La Iglesia es Cristo vivo entre los hombres y representa a Cristo en su doble realeza, espiritual y temporal. Cristo como rey y sacerdote invistió al sumo pontífice con la potestad de sus dos espadas: *"Utraque potestas in summo pontifice concurrit in unam personam... Vicarius Christi in terris utramque potestatem accepit unde et sibi uterque gladius competit"* [137].

136 Buenaventura, De perfectione evangelica, 9, 4 a 3.
137 Ibidem, 4, 3 a 8.

El papa confía al emperador la espada temporal para que éste la maneje conforme con la voluntad misional de la Iglesia. La autoridad recibida por el emperador es transmisible a los reyes y barones. Desciende así hasta los ínfimos funcionarios del orden político.

El poder viene de Dios y se transmite de arriba hacia abajo. En el pensamiento de San Buenaventura, dominado por una visión jerárquica del mundo, no entra la idea de pueblo soberano. Tampoco se muestra un entusiasta del principio dinástico. Como buen italiano tiene manifiesta inclinación por las formas municipales y republicanas de gobierno. Cree conveniente la participación del pueblo en la elección de las autoridades y defiende una suerte, no muy clara, de soberanía popular viajera, que tendría la muchedumbre por vehículo de su paso hasta el gobernante de la ciudad.

Buenaventura es hombre de pensamiento, no de acción. Su visión del mundo es reflejo de la contemplación y no proviene de su tráfago con las cosas y los hombres. Su idea de la autoridad nace de una reflexión metafísica y lleva el sello de su origen con recargada insistencia. La autoridad se funda en la perfección del ente y éste tiende a expandir generosamente su valor conforme a la perfección de su realidad. La autoridad viene del *bonum*. Esto explica la aparente contradicción de su doctrina política: si el principio de autoridad toma fuerza entitativa del bien, los entes más ínfimos, en cuanto naturalmente inclinados al bien, están en condiciones de elegir la autoridad que necesitan para su perfección.

Esta afirmación, lógicamente construida, tiene el inconveniente de ser prácticamente errónea. La autoridad es un fenómeno de la inteligencia, y ésta, nos guste o no, es siempre patrimonio de unos pocos.

Pero San Buenaventura se mueve en el terreno práctico con mucha más cautela de lo que hace suponer esta somera referencia al principio de autoridad. Su noción de pueblo no invita a pensar en una multitud inorgánica. El pueblo implica jerarquía, orden y distinción de funciones. Si rechaza el principio dinástico es porque ve en la elec-

ción una forma más inteligente de escoger los gobernantes y evitar la tiranía.

La tiranía es desorden y supone desobediencia a las leyes morales y al mandato de Dios. Cuando así sucede, los súbditos no están obligados a respetar la potestad de sus mandatarios y, aunque San Buenaventura no aconseja la rebelión abierta contra la autoridad despótica, la desobediencia al tirano surge de su enseñanza.

Comenta Landry que San Buenaventura no reflexionó mucho sobre este problema; pero si se hubiera encontrado bajo el dominio de un gobierno tiránico, habría aconsejado la sumisión. Los bienes terrenales no tenían mucho valor ante sus ojos; sacrificarlos, siempre era conveniente para el alma. La servidumbre del cuerpo no coarta la libertad interior y no impide ganar el cielo. Por lo demás, los tiranos medievales estaban movidos por una concupiscencia de bienes terrenos y eran indiferentes al bien de la inteligencia misma. El santo no sospechaba la existencia de una tiranía capaz de disputar a Dios la posesión misma del alma.

El ejercicio del poder supone en quien lo realiza plena conciencia de su dependencia divina. El *sacro* tendía a marcar esta situación con el sello de un acto solemne para que la vida pública de los reyes tuviera, desde ese momento, la majestad de Dios cuya representación ejercían en el orden temporal.

La Europa medieval conoció tres maneras de legitimar el mandato de sus gobernantes: la hereditaria o dinástica, triunfante en las monarquías nacionales y las baronías nobiliarias; el régimen electivo, norma de transmisión predominante de la dignidad imperial; la consagración, que en circunstancias excepcionales fue instituyente de autoridad.

El triunfo de una u otra de las dos primeras formas no significó abandono del *sacro*. Un régimen sucesorio dinástico o electivo era perfectamente compatible con la unción, pero ésta no constituía al gobernante, lo confirmaba y adscribía a la misión de la Iglesia.

4. Monarquía y derecho

El antiguo régimen cayó cuando la burguesía impuso sus propios puntos de vista sobre Dios, el mundo, el hombre

y la sociedad. Fue la burguesía quien hizo la historia del proceso de sustitución. Dueña del dinero omnipotente, de las plumas venales y las inteligencias laicas, inundó el mercado con una versión de la historia medieval que todavía persiste en el cerebro de todos los analfabetos ilustrados. En la interpretación burguesa de la historia, el derecho reaparece, luego de mil años y más de eclipse, cuando la Asamblea Nacional francesa hizo la solemne Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. A partir de ese feliz momento, *"todos los hombres nacen libres e iguales en derechos y permanecen libres e iguales. Las diferencias sociales sólo pueden admitirse en orden a la utilidad común"*.

No abrimos la causa de este discutido proceso, pero la Edad Media, sin "Declaración de los Derechos del Hombre", protegió el uso de las libertades fundamentales con una red muy fuerte de leyes, fueros, privilegios y costumbres, que los reyes de la época, lejos de desconocer, trataron de proteger contra sus posibles violadores.

En nuestro capítulo dedicado al feudalismo observábamos el carácter limitado del poder político medieval. Lo menos que se puede decir es que no tenía carácter constituyente. La sociedad estaba allí, constituida desde hacía muchos siglos por un esfuerzo sostenido de generación en generación. Cada agrupación humana vivía de acuerdo con leyes consuetudinarias y conforme a principios religiosos recibidos por tradición. El rey lo reconocía así y juraba ante los grandes del reino poner su espada al servicio de ese orden. Podía introducir algunas modificaciones legales, pero debía hacerlo con consentimiento del consejo de la corona y previa consulta sobre la utilidad y necesidad de la reforma.

El Estado medieval es un Estado de derecho; y como el derecho es anterior al poder, el Estado existe para el sostenimiento del derecho y no al revés. Para defender este principio convergen dos tradiciones: las costumbres de los pueblos bárbaros y los cánones de la Iglesia. Para los bárbaros el derecho era la costumbre, y el carácter histórico de esos usos creaba los privilegios familiares —derechos adquiridos por una comunidad y trasmisibles a sus suce-

sores. Para el criterio germánico, el poder político debe conservar y mantener esas costumbres en vigencia. La legislación puede enmendar pero no cambiar los usos.

El concepto cristiano del poder político es más dinámico. Su propósito, nunca alcanzado, es la ciudad del hombre hecha a imagen de la ciudad de Dios. Esto le da un ritmo que podríamos calificar de revolucionario si en este término no se deslizara un significado puramente laico en flagrante contradicción con el impulso religioso. El progreso cristiano es vertical y consiste en la realización personal y social de un orden de virtudes para hacer de cada cristiano un santo y de la sociedad cristiana una comunidad sacrificial. La transformación impuesta al hombre por el ideal evangélico se traduce en conquista de la rectitud natural con la ayuda de la gracia santificante y de las promesas de Cristo merced a la conversión de la naturaleza. Naturaleza sobreelevada por la gracia y gracia sostenida con los méritos naturales son dos ordenamientos impuestos por Dios y propuestos al hombre para su realización. El poder político reconoce los límites de un derecho positivo fundado en el movimiento de la naturaleza en busca de su perfección y de un derecho canónico inspirado en la misión salvadora de la Iglesia.

Luis VII, rey de Francia, lo dijo con palabras perfectamente claras: *"Un decreto de la divina bondad ha querido que todos los hombres, por el hecho de tener el mismo origen, están dotados de una suerte de libertad natural. Pero la providencia ha permitido que muchos de ellos hayan perdido, por su propia falta, su primera dignidad y hayan caído en una condición servil. Es a nuestra majestad real a quien incumbe elevarlos nuevamente a la libertad"*.

Las palabras del rey fueron recogidas en un Recueil des histoires des Gaules et de la France y comentadas por Gabriel Boissy. El comentarista considera al rey como el *"guardián de las libertades populares, contra los cuerpos privilegiados"* [138].

[138] Boissy, op. cit., pág. 33.

Para cualquiera que conozca medianamente la historia política de Occidente cristiano, la afirmación de Boissy no resulta sorprendente, pero conocer medianamente la historia de la Edad Media es una hazaña intelectual poco frecuente. Hace difícil la empresa la cantidad de imágenes fabricadas por la revolución a expensas de los reyes.

La monarquía cumplió una función judicial entre los cuerpos intermedios constitutivos de la ciudad medieval. Su poder se originaba en la fuerza militar y en el pacto político establecido con los distintos cuerpos sociales. El monarca tenía interés en defender el derecho de los pequeños y oponerse al excesivo crecimiento de los grandes. Digo interés para evitar la peregrina ocurrencia de suponer una defensa del pueblo inspirada exclusivamente en la generosidad u otros sentimientos virtuosos. El rey apoyaba a los chicos porque sus enemigos estaban entre los grandes.

Una prueba entre muchas la ofrece el conflicto de Felipe el Hermoso con la orden de los templarios. Felipe era nieto de San Luis y llegó al trono en 1285. Se propuso fundar su gobierno sobre una base jurídica más firme y para su propósito encontró ayuda eficaz en el clan de los legistas, recientemente formados en los comentarios del derecho romano que tenían como ambición reclamar para los reyes la antigua potestad imperial. Era un ideal y una meta política; la existencia de fuertes cuerpos intermedios no facilitaba la tarea y, por otra parte, la Iglesia Católica, en la persona del papa Bonifacio VIII, no favorecía su realización. Felipe había aprendido de su preceptor, Aeguidio Colonna, arzobispo de Bourges, que la autoridad del rey de Francia viene de Dios y que Jesús no había dado a su Iglesia dominio temporal. Dos nociones claras y distintas que le permitieron afrontar sin escrúpulos la destrucción de la Orden del Templo, cuyo poder financiero competía peligrosamente con el suyo propio.

Felipe antes de subir al trono había contraído una deuda con la orden de 2.500 libras. Una deuda trae otra; y un rey que se respete tiene un doble interés en aumentarla: solucionar su problema económico y arruinar la potencia prestadora. Esto último por una razón política

elemental: es un peligro para el Estado la existencia de un poder económico superior al suyo propio.

Asistido por ambas razones, Felipe renueva el préstamo un año después y solicita 20.000 florines. La suma es elevada a medio millón al promediar el año 1300. Los templarios tienen una experiencia financiera nada desdeñable y provocan en el reino de Francia una devaluación en el poder adquisitivo de la moneda de un 65 %. Para la política económica del rey fue un desastre y éste no tardó en advertir la mano aleve de sus diestros prestamistas.

Se unía a estos motivos, por sí solos más que suficientes para poner en movimiento el instinto de conservación de un monarca, la lucha entablada contra Inglaterra Los caballeros del Templo, abuelos más o menos legendarios de la francmasonería, tenían vivas simpatías por la dinastía británica. Todos estos elementos juntos configuraban una situación muy confusa donde se hacía menester ver claro.

Felipe obró con cautela. No quería levantar la perdiz antes de asegurar el tiro, y en todos sus pasos procedió con la frialdad y la implacable severidad de un juez cuyo ánimo no se sentía coartado por la misericordia. ¿Podía esperarse un trato suave del hombre que escribió al papa Bonifacio VIII en estos términos?: *"Sepa Su Suprema Demencia que en lo temporal no estamos sometidos a nadie"*.

La Orden del Templo fue prolija y cuidadosamente exterminada. El papa debió aceptar las medidas tomadas por el rey pues se probó que los altos dignatarios de la orden habían sido conquistados por la gnosis oriental.

Del conflicto interesa la defensa hecha por el monarca de su autarquía económica y, aunque no todos los reyes de Francia tuvieron el temperamento de Felipe, la actitud real frente a los poderes financieros obedeció siempre a los mismos reflejos. Todavía más: es política inseparable de la monarquía. Por no haberla tenido presente con suficiente realismo, muchos reyes perdieron el trono, cuando no la vida misma, y otros vieron limitado el ejercicio del poder por un aparato constitucional al servicio de la oligarquía triunfante.

5. Obligaciones del monarca

Felipe el Hermoso tuvo, como todo hombre, muchos defectos y unas pocas virtudes. Entre éstas, la claridad intelectual. En la sesión inaugural de los primeros Estados Generales convocados en Nuestra Señora de París el 10 de abril de 1302, en respuesta a las pretensiones del soberano pontífice Bonifacio VIII, el rey hizo la siguiente declaración donde expresa las obligaciones del monarca:

"Este reino de Francia que nuestros predecesores, con la gracia de Dios, han conquistado sobre los bárbaros, por su propio coraje y la valentía de su pueblo, que luego supieron gobernar con firmeza y al que no lo tuvieron de ninguna mano salvo de la de Dios, nosotros que lo hemos recibido de sus manos por la voluntad divina y deseando imitarlos de acuerdo con nuestro poder, estamos dispuestos a exponer nuestro cuerpo, nuestros bienes y todo lo que poseemos para conservarlo libre de toda amenaza hecha a su independencia; y consideramos enemigo de este reino y de nuestra persona a todos aquellos que afrenten esta ordenanza y adhieran a las bulas del papa" [139].

El tono de Felipe anticipa un marcado acento moderno, y esto más en lo que omite que en lo que afirma. No habla para nada de la misión cristiana del reino temporal y, junto con su respeto a la función pontificia, parece haber perdido toda sensibilidad teológica.

Pero destaca que la función real incumbe principalmente al ejercicio de la soberanía. San Luis, abuelo de Felipe y uno de los monarcas capaces de servir de modelo al soberano medieval, no era menos celoso de su autonomía. Y esto por la simple razón del rigor con que interpretaba las exigencias de su oficio. En una carta dirigida a su hermano Carlos de Anjou, le dice con todas las letras: *"Il ne doit avoir qu'un roi de France, et ne croyez pas parce que vous êtes mon frère, que je vous épargnerai contre toute justice"*.

La obligación principal del monarca, luego de conservar incólume la soberanía, es hacer justicia. Felipe el

139 Ibídem, pág. 46.

Hermoso lo reconoce en fórmula de clásica precisión: *"Clémence grandit justice"*.

Pero volvamos a San Luis, para no alejarnos mucho del modelo cristiano, y observemos en los consejos dados a su hijo mayor su concepto del oficio real.

La primera obligación del rey es amar a Dios por encima de todas las cosas y ejercer la real actividad como si se estuviera siempre en su santa presencia. Esto obliga a la confesión frecuente y a tener un corazón sensible a la miseria de los pobres y de todos aquellos que precisan el amparo del rey. *"Debes socorrerlos según tu poder, con el consejo y la dádiva"*. Añade: *"Para guardar la justicia y la rectitud, sed derecho y leal con tus súbditos, sin inclinaros a uno u otro costado, sino siempre recto"*.

"Si sucede que un rico y un pobre se querellan por alguna razón, sostiene antes al pobre que al rico, pero busca que se haga la verdad, y, cuando la hayas descubierto, obra de acuerdo con el derecho. Si sucede que tú mismo entras en querella con otro, sostiene el derecho del otro delante del consejo y no muestres que amas demasiado tu propia causa, pero cuando conozcas la verdad rectifica tu propia demanda si no tienes razón, o ratifícala si la tienes.

"Querido hijo, mantente en la jurisdicción del reino y no lleves la guerra contra ningún príncipe cristiano; si alguno de ellos te injuria trata de hallar un camino por donde puedas recobrar tu derecho sin necesidad de hacer la guerra . . .".

Agrega una reflexión que prueba la fineza espiritual de su pensamiento: *"Que tu intención sea evitar los pecados que se cometen en la guerra"*.

La lucha no debe evitarse por miedo u otra razón viciosa. Aconseja al príncipe que cuando se vea obligado a hacer la guerra trate de evitar *"que la pobre gente que que nada tiene que ver con las injurias recibidas por él sufran daños en sus bienes ni en sus personas"*.

La guerra es situación calamitosa y el príncipe no debe hacerla si no está impelido por razones de bien común.

Antes de emprender una lucha armada conviene tomar consejo de sus pares. Las palabras transcriptas por Joinville guardan la frescura noble y popular del francés del siglo XIII: *"Garde toy de esmouvoir guerre, sans grant conseil, contre home crestient; et se il te convient faire, si garde Sainte Esglise et ceus qui riens n'i ont mesfait. Se guerres et contens meuvent entres sousgez, apaisse-les au plus tost que tu pourras"* [140].

Este legado fue transmitido de padres a hijos en la dinastía de los Capetos. La misma máxima aparece en un manual de conducta política dictado por Luis XI (1461-1483) para instrucción del delfín de Francia: *"Cuando un príncipe asume el reino, debe alegrarse si lo halla en paz, agradecer a Dios y cuidar que en su tiempo no empiece la guerra.*

"Y si en tiempo de sus antepasados se hubiera iniciado una guerra, convendría buscar la paz o la tregua. Porque en las guerras y en los pleitos nunca se gana un céntimo".

Hemos saltado hasta el siglo XV. La reyecía medieval ha dado nacimiento a una nueva concepción del oficio regio, pero la monarquía conserva principios inherentes a su función cuyo desconocimiento iría en desmedro de su ejercicio. La necesidad de conservar la paz fue uno de ellos, de otro modo no se comprende su sostenimiento por una cabeza tan fría como la de Luis XI. La *Araña* jamás dio un paso político sin calcular las posibles consecuencias que pudiera traer. En su ROSIER DES GUERRES dice respecto al uso del señorío real: *"Si lo usa bien la verdad crece en su reino, de la que vendrá justicia; de la justicia amor; del amor grandes dones y servicios, por los cuales la ley será mantenida, custodiada y defendida y el pueblo vivirá en paz y en unión. De este modo prosperará"*.

Porque el rey con su pueblo —asegura— es como el alma con el cuerpo. Si el alma está mal orientada, el cuerpo la sigue.

140 Joinville, *Histoire de St. Louis*, HISTORIENS ET CHRONIQUEURS DU MOYEN ÂGE, Paris, La Pléiade. N.E.F., pág. 353.

6. El derecho de resistencia

Conviene distinguir la doble dimensión de este tema para comprender el alcance del derecho a la resistencia concebido por el mundo medieval. La primera dimensión es teológica. Planteada por los Santos Padres fue retomada por Agustín y en su seguimiento por los teólogos medievales hasta el siglo XIII. ¿Se puede obedecer un mandato sacrílego aunque provenga de la autoridad legítima? La respuesta enseñada al cristiano es terminante: *Non possumus*. Su fundamento reposa en la orden de Cristo: Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.

La segunda dimensión es política. Se trata de averiguar cuáles son los controles reales para limitar el ejercicio de la autoridad soberana. Cuando decimos controles reales no señalamos una simple declaración de principios librada a un manejo discrecional. Deseamos saber si existían garantías concretas, contrapoderes auténticos y efectivos capaces de oponer eficaz resistencia a una decisión injusta del monarca.

La respuesta debe ser ponderada con cautela y tomar en consideración todos los aspectos circundantes. La autoridad del monarca no reconocía, en el orden temporal, ninguna institución encargada de controlar el ejercicio de su poder. Existía un consejo de la corona formado por los grandes del reino. El rey podía convocarlo en circunstancias excepcionales. Las prerrogativas del consejo estaban sostenidas por las costumbres y, en el peor de los casos, por la fuerza. De hecho, cada uno de los miembros del consejo real era un soberano en sus propias tierras y el poder efectivo de que podía disponer variaba de acuerdo con la importancia de su feudo. Hubo señores feudales, como los duques de Borgoña en Francia, que a veces tuvieron más poder que el rey. La limitación al ejercicio de la soberanía, proveniente de los pares del reino, era muy efectiva, aunque no existiera una carta magna.

El rey era a su vez una garantía para todos los cuerpos intermedios, vasallos del señor feudal. Éstos comenzaron a ver en la corona una defensa contra el arbitrio del señor. El rey se valió de este apoyo para acrecentar su soberanía a expensas de los grandes feudales.

Los feudales comprendían esta mecánica del juego político de la monarquía y, para que la influencia del rey entre sus propios súbditos no pasara de ciertos límites, debieron proceder con justicia y mantener a sus vasallos en paz. Los súbditos se beneficiaban con el equilibrio de ambos poderes y procuraban extraer de uno y otro el mayor provecho posible. Si el señor feudal desaparecía, aumentaba el poder del monarca y no habría nadie con fuerza para trazar los límites de su soberanía. Pero si la autoridad del rey disminuía ¿quién los defendía de las presiones feudales?

El gobierno monárquico es fundamentalmente personal. Esto significa que en la cima del Estado el depositario de la soberanía responde por sí mismo de la eficacia o de la ineptitud de su función. Cuando el poder está disperso en una colectividad y distribuido entre varios sujetos —decía don Juan Vázquez de Mella—, es difícil poder reclamar contra el autor de un mal gobierno. El número escuda el desorden y los que verdaderamente gobiernan no son los que aparecen. Verdaderos mascarones de proa de una oligarquía oculta, los príncipes de la democracia obedecen al dinero oculto en las sombras, a influencias sin representación política.

La monarquía era limitada también por el poder real y efectivo de la Iglesia. Aunque limitemos su control a la mera presión ejercida sobre el alma de los fieles, no era poca cosa. La fe, durante la Edad Media, tenía una fuerza tremenda. Un interdicto eclesiástico, una excomunión formal sobrecogía el ánimo de todo el pueblo y conmovía a grandes y a chicos. Los hermanos de Santo Tomás de Aquino negaron su apoyo a Federico II cuando fue excomulgado y prefirieron morir en los calabozos del emperador antes de resistir el interdicto de la Iglesia.

A estos controles se suma otro: la institución de la caballería como servicio de armas. El rey medieval no contaba con otro instrumento militar para el cumplimiento de sus órdenes. Los esbirros y mercenarios podían servir para un golpe de mano o para una empresa de pequeña envergadura. Las grandes operaciones requerían la intervención de los caballeros y éstos estaban formados en el

respeto de un código de honor muy difícil de romper. Su misión era servir al soberano, pero dentro de un orden de exigencias morales y religiosas que los hacía instrumentos delicados para admitir un manejo antojadizo.

Hoy día un presidente cualquiera puede mandar sus soldados a bombardear una ciudad abierta y quemar con fuego a todos sus habitantes, pero un caballero medieval no admitía una orden contraria a su honor. No eran excesivamente delicados en sus sentimientos, pero tenían aquella soberbia de la vida que, según Hipólito Taine, constituye el resorte más fuerte de una verdadera aristocracia: "*Entre los sentimientos profundos del hombre* —escribe—, *ninguno más apto que el orgullo para transformarse en probidad, patriotismo y conciencia, porque el hombre altivo tiene necesidad de su propio respeto y para obtenerlo siempre está dispuesto a realizar aquello que se lo haga merecer*" [141].

El monarca medieval no tiene el poder ni los instrumentos para gozar de una soberanía absoluta y podemos añadir, sin caer en baladas hagiográficas, tampoco tiene la mentalidad. El caso de Felipe II fue una excepción. Él mismo tuvo clara conciencia de su caso cuando se señaló a sí mismo como *stupor mundi.* A pesar de su buena disposición la época no lo ayudó y su cínico desapego tropezó con obstáculos que doscientos años más tarde habrán desaparecido.

Sobre las limitaciones impuestas al poder por los usos y costumbres populares hablamos en el capítulo dedicado al feudalismo. La resistencia a un mal gobierno no era un derecho escrito, pero era una posibilidad real, tanto más factible cuanto más repartido estaba el poder.

141 Hipólito Taine, LOS ORÍGENES DE LA FRANCIA CONTEMPORÁNEA, traducción de Luis de Terán, Madrid, La España Moderna, s/f., T. II, pág. 80.

PARTE CUARTA: *LA CRISTIANDAD Y LA ORGANIZACIÓN SOCIAL*

Capítulo X: *El régimen de trabajo*

1. La familia y la vida económica

El paso de la economía de la esfera privada a la social y política es un fenómeno propio de la revolución industrial. Durante la Edad Media las actividades económicas estaban centradas en torno a la vida familiar. El padre era el jefe de la comunidad y al mismo tiempo regía los trabajos para la sustentación económica del grupo. Los hijos y el personal auxiliar, esclavos, servidores, aprendices, oficiales y domésticos en general, completaban el cuadro del trabajo diario.

"*Para los griegos, la economía* —de *oikos*, casa— *es la ciencia de la familia, célula social fundamental donde se cumplen las actividades que permiten a los hombres vivir y transmitir la vida. De igual modo que la transmisión de la vida por el matrimonio, la adquisición económica tiene por propósito proveer a la familia de recursos y medios de subsistencia indispensables y por ende pertenece al dominio de lo privado. El Estado se reserva el dominio del orden público*" [142].

Para dar una idea clara de la relación entre la esfera política y la económica, Marcel de Corte añade esta reflexión: "*La política es superior a la economía como la forma es a la materia y el alma al cuerpo. La ciudad es obra de inteligencia y de voluntad encarnadas en las familias que agrupa, a fin de darles, más allá de la economía doméstica de subsistencia, un conjunto de bienes excelen-*

[142] Marcel de Corte, *L'économie à l'envers*, ITINÉRAIRES, marzo de 1970, Nº 141.

tes que la comunidad familiar no puede dar: el orden, la paz, el desarrollo del espíritu, las artes, etc.... El Estado no tiene por fin específico el problema de atender a la subsistencia de los ciudadanos. Esta usurpación de una faena familiar acusa el avance del estatismo moderno. Los conflictos entre el capital y el trabajo y los evidentes perjuicios de tales luchas reclaman, como aparente solución, un intervencionismo estatal cada vez más grande".

Las formas políticas del mundo medieval no fueron el resultado de una elaboración ideológica. Sobre la base empírica de algunos presupuestos comunes: influencia de la Iglesia, persistencia del compañerismo militar germano celta y recuerdos más o menos fuertes de la antigua organización romana, se montó un orden político adecuado a las diversas situaciones regionales y muy variable en cuanto a los límites de su jurisdicción.

El carácter cambiante de la sociedad medieval se hace sentir en la esfera familiar tanto como en la política. Es difícil precisar con rigor las distintas formas de la economía doméstica, porque a la permanente movilidad de las propiedades familiares se suma la penuria de los testimonios escritos para seguir con cierto orden los hitos del proceso.

No es conveniente fijarse una idea muy esquemática sobre la economía medieval. La más corriente de todas, producción cerrada y fundada casi exclusivamente en el trabajo servil, ahorra indagaciones penosas, pero no responde a una realidad que se revela mucho más rica en matices diferenciales.

Sin lugar a dudas, durante la Edad Media, domina un rasgo típico y válido en general para todos los países de Occidente hasta mediados del siglo XII: predominio de la vida rural y escasa actividad comercial. De este hecho no puede deducirse como categoría absoluta una economía limitada a la producción de bienes de uso.

Las palabras empleadas para designar el carácter dominante de la economía medieval suelen estar cargadas de estos apriorismos esquemáticos, sea para denostar o para exaltar una situación muy distinta de nuestras costumbres. Los detractores a rajatablas se relamen con la descripción

de miserias cadavéricas, mientras los apologistas se extasían en el cultivo de la vena bucólica. Se la llamó economía de uso para señalar su carácter cerrado y economía señorial para indicar su ordenamiento a la producción de bienes suntuarios, cuyo propósito parecía ser la exaltación del boato con que se revestía el poder.

Economía de uso y economía señorial no obedecen, indudablemente, al mismo espíritu; y si ambas se dieron en la Edad Media, es preciso hallar la armonía en una fuente originaria capaz de explicarla. A falta de una documentación terminante, los historiadores de esa época quedan librados a conjeturas más o menos acertadas.

2. El trabajo y la tierra

La civilización medieval fue en sus comienzos rural. Dos fuerzas vigorosas impulsaban por esta pendiente: el espíritu de la Iglesia que no veía el comercio con buenos ojos y el poco gusto ciudadano de las poblaciones bárbaras incorporadas al territorio del Imperio. Se podría añadir también la caída de la organización policial romana y la proliferación de mesnadas rapaces y bien organizadas que hacían difícil el tránsito de las caravanas comerciales.

Vastos territorios como Germania o Inglaterra no poseen ciudades de importancia, y muchas antiguas villas romanas han sufrido una notable despoblación. Las aldeas que quedan sufren la penetración del campo.

"Los viñedos las rodean, los campos las penetran, llenas de bestias, de granjas y de labradores. Todos los hombres, hasta los más ricos, aun los obispos y los reyes, incluidos los escasos comerciantes judíos o cristianos, son rurales. Su existencia está rimada por el ciclo de las producciones agrícolas y extraen de ellas lo fundamental para su subsistencia" [143].

La gente vive en pequeños villorrios y la mayor parte de los habitantes posee en ellos una casa habitación de

[143] George Duby, L'ÉCONOMIE RURALE ET LA VIE DES CAMPAGNES DANS L'OCCIDENT MÉDIÉVAL, Paris, Aubier, 1952, pág. 57.

proporciones variables y rodeada de una porción de terreno, cuyo nombre latino es *mansus*, del cual extrae la base de su alimentación. Estas villas están rodeadas de bosques y prados comunales donde los paisanos cazan, pescan y hacen pacer sus rebaños en estaciones favorables.

La idea de un estamento servil ligado al terruño no debe inspirar la visión de una población campesina excesivamente estática. Arraigada sí, pero con gustos nómades y una aptitud singular para ejercer diferentes oficios. Labrador ante todo, cazador a sus horas y un poco pastor, entiende algo de carpintería y suele embarcarse en alguna expedición guerrera más o menos lejana, de la que vuelve con un botín magro y muchas anécdotas para pasar las largas veladas de invierno frente al fuego familiar.

La aldea tiene su cura párroco y su señor. El sacerdote vive del diezmo pagado por los fieles y en general participa del mismo sistema de vida que ellos. El tributo impositivo no es pesado y generalmente se paga con productos de la tierra, animales de corral o con trabajo personal. El dinero es escaso y de difícil manejo y sólo se usa en grandes transacciones comerciales.

Los grandes señores cuidan del orden temporal, mantienen grupos armados y ellos mismos conducen las operaciones bélicas cuando llega la ocasión. La vida señorial exige erogaciones cuantiosas. Como los barones del reino están en constante movimiento, y en estas idas y venidas van acompañados por numerosos domésticos, los gastos deben ser extraídos del dominio. La comunidad aldeana paga con su trabajo personal la protección dispensada por los hombres de armas.

Del *mansus* familiar sale el impuesto parroquial y la sustentación de los labradores. De las tierras señoriales, abaciales u obispales, los gastos correspondientes a las baronías, las abadías y los obispados. Las prestaciones de servicios por parte de los labriegos son muy variadas y no responden a un esquema único que pueda servir de modelo. Hay labradores independientes y dueños de las tierras familiares de donde extraen su alimentación. Otros trabajan en el dominio señorial en calidad de siervos o esclavos y comen en la mesa del señor. La falta de dinero

obligó a los señores a dar a sus siervos y a sus esclavos una cierta libertad, para que pudieran vivir por su cuenta y así fueron colocados en nuevos *mansus* en los que se asentaron con sus familias.

"Libres o siervos, todos los colonos que vivían sobre el dominio cultivaban la tierra de la misma manera, contribuyendo a la explotación de la reserva, a los acarreos, a hacer cercas, a cuidar de los prados comunales, según las obligaciones propias del lugar. Tenían derechos sobre los pastos y sobre las extensiones de baldíos y páramos que rodeaban la aldea y a menudo la separaban de los bosques circundantes. Sobre los montes cercanos podían cebar sus cerdos y pescar en las aguas que atravesaban la región" [144].

El punto fuerte de la alimentación campesina era el pan de cereal: trigo, centeno, alpiste, cebada o avena, molidos con cáscara y cocidos en hogareños hornos de barro o piedra. El cerdo proveía a la nutrición con su carne y su grasa y cada región ofrecía a sus habitantes aquellos productos con que se veía favorecida por la naturaleza. En algunas comarcas abundaba la caza, en otras la pesca, las aceitunas o las manzanas. Las bebidas más populares fueron la cerveza en el norte y la sidra en el sur. El vino era un producto caro y las pocas viñas existentes pertenecían a los señores y a la Iglesia. Entre los nobles era un producto codiciado y era parte del *status* señorial ofrecer a sus huéspedes excelentes vinos.

El *mansus* podía poseerse a título de propiedad familiar o como concesión graciosa hecha a un servidor por el barón del lugar. Esto último era muy frecuente, y ya se atribuya a generosidad del señor o al menor costo en la mantención del siervo el fenómeno trajo consecuencias favorables para la creación de un campesinado libre.

Respecto a los instrumentos agrícolas usados durante los siglos IX y X estamos mal informados. Existían dos tipos de arados, uno pertenecía al tipo mansera, hecho de madera dura y apto para abrir un surco superficial. El otro tenía una reja de hierro con pestaña volcadora y podía penetrar más profundamente en la tierra. La tierra labrada con el primero de estos instrumentos exigía una posterior

144 Jean Boussard, LE SIÉCLE DE CHARLEMAGNE, P.U.F.

remoción a golpes de azada o de zapapico. Su uso era común entre los campesinos pobres. La palabra mansera, habitual entre nosotros para designar el arado dirigido a mano, deriva, probablemente, de *mansus, mansada,* y se refiere al terreno cultivado por los labriegos más modestos. Tirado por un buey o por hombres, la extensión arable no podía ser muy amplia. El segundo instrumento imponía uncir una yunta de bueyes o un par de mulas o caballos.

Los dominios poseían, en general, molinos hidráulicos donde los labradores llevaban sus cereales para la molienda. El equipo instrumental disponible era rudimentario y se hacía necesario un esfuerzo personal constante. Si al trabajo en la mansada se añaden las tareas obligatorias en los campos del castillo, la abadía o la diócesis, el labriego de esa época tenía poco tiempo para la holganza.

La vida rural estaba regulada por dos factores: uno cósmico y otro espiritual. La Iglesia trató de que sus fiestas fundamentales coincidiesen en general con el ciclo de las estaciones en su relación con las faenas agrarias. La campana de la parroquia o el convento daba a la existencia campesina un ritmo cronológico preciso. Poco antes del alba sonaban a maitines y la jornada se cerraba al toque del ángelus. Oración matinal y plegaria vespertina daban al trabajo su revestimiento sacro. Los días de fiesta eran muchos y, en general, la Iglesia los había hecho coincidir con las antiguas fiestas agrarias, de tal modo que no interrumpieran el ritmo del trabajo. Los labriegos asistían a las misas dominicales y participaban activamente en las diversas festividades religiosas. Las procesiones, los autos sacramentales en los atrios, los sermones, el catecismo, las homilías y las visitas domiciliarias de los sacerdotes eran ocasiones para la educación del espíritu y la formación moral en los principios de la fe.

El campesino no era una bestia librada a la explotación y atada a la noria de un trabajo embrutecedor. Toda su existencia obedecía al ritmo señalado por la Iglesia. Desde el nacimiento a la muerte, los pasos fundamentales de la vida recibían el aliento sobrenatura de la liturgia.

"La concepción del mundo de la Iglesia se adapta admirablemente a las condiciones económicas de esa épo-

ca donde la tierra es el único fundamento del orden social. La tierra, en efecto, ha sido dada por Dios a los hombres para hacerlos vivir aquí abajo en vista de la salud eterna. El objetivo del trabajo no es la riqueza, sino el sostenimiento en su condición de esperar el paso de la vida mortal a la eterna. El renunciamiento del monje es el ideal sobre el cual toda la sociedad debe fijar sus ojos. Aspirar a la fortuna es caer en el pecado de codicia. La pobreza es de origen divino y de orden providencial. Corresponde a los ricos aliviar la miseria por la caridad. Los monasterios dan el ejemplo, pues el superavit de las cosechas es almacenado para poder repartirlo gratuitamente entre los necesitados como hacen las abadías con el grano de sus silos" [145].

Interdicto el préstamo por interés, el comercio está limitado a poca cosa; y la economía, bajo la dirección espiritual de la Iglesia, tiende a cerrarse cada vez más en una economía de uso. Henry Pirenne ha visto con ojo penetrante la influencia económica de la Iglesia y su papel predominante en la estructura del trabajo.

"*La reprobación de la usura, del comercio y del provecho por el provecho mismo, ha llevado a los dominios durante esa época a constituir normalmente un mundo cerrado*". Advierte la necesidad de recibir ayuda foránea cuando la sequía, las grandes tormentas u otras calamidades cósmicas destruyen las cosechas. Los monasterios estaban preparados para enfrentar tales eventualidades y tenían depósitos de cereales para subsanar los inconvenientes. El ascenso de la burguesía, la apertura del comercio con Oriente, romperá esta concepción del orden social, pero como señala el historiador socialista: "*Esto no impide que la Iglesia haya impregnado tan profundamente el mundo con su espíritu, que será menester largos siglos para acostumbrarse a las nuevas prácticas reclamadas por el renacimiento económico del porvenir y aceptar sin reservas la legitimidad de los intereses comerciales, de la actividad capitalista y de las prestaciones financieras*".

[145] Henri Pirenne, Histoire économique de l'Occident médiéval, Brujas, Desclée de Brouwer, 1951.

3. Carácter patriarcal de la organización señorial

Considerar el dominio señorial como una pura institución económica es un error puesto de relieve por el mismo Pirenne en la obra citada. El señor no era a título de simple propietario que ejercía su dominio sobre los habitantes del feudo. El caracter patriarcal de su gobierno está señalado por el nombre de *senior* o *más antiguo.* La vida de las familias protegidas por él se organiza en torno a su poder político, pero ni en su ánimo, ni en el de sus súbditos, ni en las costumbres de la época, juega la idea de una asociación librada al puro ejercicio económico.

"*La idea que nos hacemos de la explotación señorial es un poco sumaria* —nos advierte Pirenne—. *La explotación del hombre supone la voluntad de servirse de él como un útil en vista de un rendimiento económico llevado al máximo. El esclavo rural de la antigüedad, el de los negros en las colonias durante los siglos XVII y XVIII, o la condición obrera en la gran industria de la primera mitad del siglo XIX proveen de ejemplos bien conocidos. Pero existe una enorme diferencia con los dominios de la Edad Media, en los cuales la costumbre todopoderosa* [léase derecho consuetudinario] *determina los derechos y las obligaciones de cada uno y por esto mismo se opone a que el libre ejercicio de la preponderancia económica permita manifestar el rigor implacable del abandono al aguijón del provecho*" [146].

El gran señor medieval tiene su fortuna en la tierra y vive de sus productos. Inútil buscar una producción que exceda sus necesidades, no sabría dónde colocar las ganancias obtenidas. El deseo de perpetuar su nombre, de pagar sus pecados o satisfacer su vanidad puede llevarlo por el camino de las grandes construcciones. Edificará un castillo más fuerte, hará construir un convento, intervendrá en la erección de una iglesia, pero el provecho financiero mismo no le tienta. Por lo demás todas esas obras tienen una inmediata utilidad social y el beneficio recae sobre los habitantes del dominio.

146 Ibídem.

Otro rasgo del régimen agrario es su carácter comunitario. Hay una propiedad familiar librada al trabajo de sus beneficiarios directos, pero existen una serie de bienes colectivos atendidos por toda la aldea con su esfuerzo común.

"*En tal estado de cosas* —observa Pirenne— *la actividad de cada uno depende de la actividad de todos y, tanto tiempo como ha subsistido, la igualdad económica de los dueños de mansadas ha sido regla general. En caso de enfermedad o de invalidez, el concurso de los vecinos intervenía. El gusto por el ahorro, que en el porvenir se convertirá en la fuerza típica del paisano europeo, no tenía en la Edad Media ocasión de manifestarse*".

La razón es simple: no había dinero; y el poco existente en circulación era de difícil manejo y sin ubicación financiera posible. El señor no aspiraba a la riqueza y, sin inquietudes por el futuro, vivía con lo que podía extraer de sus bienes. Su fortuna consistía, muchas veces, en extender el número de sus obligados. En ese tiempo el valor más grande era la devoción personal y el servicio. El hombre era medido por la cantidad de sus servidores y el número de sus familiares.

4. La vida campesina a partir del siglo XII

El sitio a la cristiandad operado por la convergente agresión de sarracenos, normandos y jinetes mongoles, se detiene, poco más o menos, en la mitad del siglo X. Cesada la amenaza de estas fuerzas hostiles, una nueva vida se inicia en la Europa cristiana. La transformación se hace sentir con fuerza particular en la condición del campesinado. No se puede ignorar, con respecto a este cambio, la acción decisiva de los monjes cistercienses. Las grandes abadías de la nueva orden muestran desde el comienzo de su historia una notable organización económica de la vida rural.

En primer lugar los cistercienses se establecieron en lugares incultos y abandonados; fue necesario todo un proceso de preparación, desmonte, secación de pantanos, nivelación y saneamiento para hacer habitables

y cultivables a esas tierras. La tarea exigió una mano de obra numerosa y los monjes tuvieron necesidad de obreros laicos para proceder con eficacia. Estos obreros trabajaban dentro de un sistema inventado por los mismos cistercienses. No eran siervos, ni esclavos; vivían en cofradías como hermanos legos y junto con ellos participaban de sus faenas una cantidad de huéspedes y extranjeros acogidos a la hospitalidad de los monjes y recibidos como colonos. Esta situación permitió a muchos hombres hacer piel nueva lejos de sus propios países y abandonar para siempre situaciones sociales de sumisión y servidumbre. El movimiento de hombres provocado por la práctica cisterciense fue más extenso y activo de lo que puede suponerse. Muchas abadías se convirtieron así en asiento de nuevas poblaciones.

La paz interior y la tranquilidad en las fronteras produjo también una suerte de explosión demográfica. Muchos hijos de familias numerosas atados a la tierra con los lazos de la servidumbre se convirtieron en artesanos, oficiales o simples obreros y, abandonando su condición servil y la mansada familiar, arriesgaron llegarse hasta los burgos para entrar en las organizaciones de maestranza en proceso de ascensión.

Ciertos lugares en torno a un convento o a un castillo se vieron asediados por estos recientes pobladores y se construyeron barriadas para darles cabida. El nombre muy corriente entonces de *villa nueva* es significativo de este estado de cosas y señala los lugares ocupados por los nuevos habitantes.

"*Desde el punto de vista agrario* —escribe Pirenne—, *lo que caracteriza a las «villas nuevas» es el trabajo libre. Sus cartas de fundación, cuyo número es considerable en los siglos XII y XIII, dejan siempre la misma impresión. La servidumbre personal es ignorada. Aún más, los siervos provenientes de afuera serán liberados al año de su residencia en la «villa nueva»*".

No solamente son declarados libres, las prestaciones obligatorias dejan de tener vigencia para ellos. Estos campesinos constituyen las primeras promociones de campesinos libres y propietarios que conocerá la Europa mo-

derna. No conviene confundir la situación de estos labradores con la burguesía de extracción artesanal o comercial. Siguen siendo rurales, son dueños de sus mansadas, son libres, pero están ligados al señor del lugar y pagan los tributos correspondientes a quien posee derechos feudales sobre sus tierras.

Junto con el movimiento demográfico y los cambios en la condición paisana, el siglo XII conoce también un aumento en la circulación monetaria dentro del área rural. Suponer la Edad Media totalmente sumergida en la economía de trueque es falso, porque se impone a esa vasta y vaga designación temporal, Edad Media, un inmovilismo económico que no tuvo. El dinero circulante fue escaso durante los siglos de hierro llamados por Belloc de *"sitio a la cristiandad"*, su manejo era difícil y por ende la mayor parte de las operaciones se hacían por trueque directo de los productos del suelo; pero la moneda no fue desconocida.

El siglo XII vio aumentar el circulante monetario y conoció un sensible despertar del comercio. La nobleza trataba de obtener artículos de lujo y el tocador de las damas se ve aumentado con la introducción de telas orientales. San Bernardo de Claraval reprocha a su hermana estar hundida en la molicie de esas nuevas costumbres y abomina del uso de perfumes y otras *"blanduras"* que los siglos de hierro no conocieron.

La introducción de la moneda provocó cambios en las relaciones del labrador y su señor. La posibilidad de liberarse de la servidumbre mediante el pago por la libertad estuvo en manos de los campesinos más capaces. Una vez librados de la condición servil, su relación con el dominio se limitó a un pago de tributo con carácter de carga impositiva para gastos de gobierno y defensa militar. El vino, hasta entonces limitado a los dominios del barón, se convirtió en producto libre y con un precio excelente en el mercado.

Los burgos se poblaron y los dueños de pequeños predios campesinos vieron crecer una clientela de consumidores ciudadanos dispuestos a pagar en moneda contante. La condición media de este labriego cambió y

con la disminución de la servidumbre se formó un tipo humano distinto, más libre, más autónomo en su trabajo y mejor dispuesto para el tráfico comercial.

El dinero hizo sentir su influencia en la organización señorial. Los grandes dominios laicos y eclesiásticos se adaptaron mejor al cambio que los pequeños señores. Éstos vieron sus propiedades reducidas y sus hijos menores destinados a ofrecer sus servicios a los grandes barones y poner sus espadas en la formación de los séquitos señoriales. Las órdenes militares, medio monásticas, medio laicas, se convirtieron en fuerzas canalizadoras del vigor guerrero de estos segundones altivos y sin fortuna. los caminos de Occidente a Oriente se llenaron de jinetes que transitaban con sus pesados herrajes financiados por las poderosas congregaciones.

Las tropas de choque la formaban caballeros armados con pesadas panoplias, largos mandobles y fuertes escudos de acero. La forja de estas armas necesitó un equipo de artesanos especializados en hierro, cuyo costo estuvo muy pronto por encima de una fortuna modesta. Las órdenes militares, por su carácter colectivo, suplieron la pobreza individual de muchos de sus miembros con el aporte de colectas y beneficios provenientes de todos los dominios. Con el transcurso del tiempo estas asociaciones formaron sus propios capitales y algunas, como la famosa orden Caballeros del Templo, se convirtieron en verdaderas potencias económicas capaces de competir en pie de igualdad con los reyes y los príncipes.

La custodia de los caminos hacia el Santo Sepulcro convirtió a los templarios en colosos guardianes del comercio con el mundo oriental y, como eran los únicos capaces de asegurar el tránsito de las caravanas y el advenimiento a destino del dinero arriesgado en las empresas comerciales, pronto se convirtieron en banqueros.

La institución bancaria, conocida por la antigüedad, tuvo una época de receso en los primeros siglos de la cristiandad. Las ciudades italianas del siglo XII y XIII resucitaron esta venerable institución y los Caballeros del Templo la llevaron a una perfección hasta entonces desconocida.

Su sistema era de una audacia sin precedentes. Todas las operaciones que pasan por modernas fueron descubiertas o inventadas por ellos: cuentas corrientes, constituciones de rentas y pensiones, préstamos a interés, cauciones, consignaciones, préstamos prendarios, gerencias de depósitos, transferencias internacionales y operaciones cambiarias. Una carta de cambio hecha en una comandancia de la orden sobre otra situada en Palestina permitía a un comerciante viajar sin cofres y sin el consiguiente riesgo de ser asaltado por el camino.

Sería ingenuo pensar en una transformación uniforme que afectara por igual a todo el Occidente cristiano. Muchas regiones no variaron sus antiguas costumbres y permanecieron en una situación más o menos estable. Otras, en cambio, sea por su posición geográfica cercana a las vías comerciales de mar o tierra, pasaron con mayor rapidez a una economía de lucro.

Hasta el siglo XII la producción del campo tiende a satisfacer las necesidades inmediatas de la existencia. A partir de esa época se impone otro criterio económico en la distribución de los cultivos. Se pide a la tierra aquello que puede dar mejor y más barato. La economía rural se piensa en términos de mercado y no de simple consumo.

5. Los cambios en Italia

El mundo feudal, con su economía relativamente cerrada, concluyó en Italia antes que en los otros países del Occidente cristiano. En el siglo XII, la península, tomada en su totalidad geográfica, estaba dividida en dos cuerpos políticos: el Reino de Sicilia y la Italia propiamente dicha. El Reino de Sicilia, o *Regnum*, ocupaba la isla y todo el sur de la bota. Italia se extendía por el centro y norte: Piamonte, Lombardía, Venecia y los Estados Pontificios componían su movido tablero político.

Las continuas luchas entre el papa y el emperador favorecieron el fraccionamiento; y la imposibilidad de mantener en paz un confuso mosaico feudal puso a la

cabeza de muchas ciudades italianas un gobierno episcopal.

La explosión demográfica del siglo XII y el levantamiento del sitio a la cristiandad por la derrota o asimilación de las fuerzas sitiadoras dieron a Italia un clima favorable para su desarrollo económico. La causa principal fue su posición geográfica que le permitió convertirse en el inevitable intermediario de Oriente y Occidente. Venecia, el valle del Po y Milán fueron los hitos obligados de la ruta a Bizancio. Por ellos el imperio cristiano de Oriente se comunicaba con la Europa Central y Occidental.

Venecia, enriquecida por el aporte de los refugiados de Padua y Aquileia, comenzó en esa época su venturosa carrera marítima al convertirse en puerto clave del Adriático. Florencia y Siena iniciaban una floreciente industria artesanal, mientras Génova comenzaba su gesta naval con una feliz iniciativa en el Tirreno.

Las cruzadas debieron hacer escala inevitable en Italia y los puertos de la península se convirtieron en puntos de paso y lugar de hospedaje para los barones feudales que marchaban a Tierra Santa. Los artesanos itálicos vieron afluir una concurrencia numerosa a sus talleres y los grandes comerciantes portuarios se convirtieron en banqueros de la empresa militar.

Todas estas circunstancias históricas y geográficas modificaron el panorama socioeconómico de las ciudades italianas y explican los cambios sucedidos. Se formó una nueva clase dirigente. Está abierta la discusión entre los historiadores si tal clase estuvo integrada por hombres nuevos o si fueron antiguas familias poderosas las que abandonando viejos prejuicios nobles se abrieron a los vientos de la fortuna comercial. Nuevas o viejas, imposible saberlo con certeza, la estirpe de los banqueros llamados *lombardos* se convirtió en un poder con el cual habían de contar los caudillos militares del mundo cristiano.

Se hablaba mal de ese poder y se decía que los banqueros *"devoraban y arrasaban las fortunas de los pueblos"*, que *"no aportaban con ellos un ducado y, con un*

papel en la izquierda y una pluma en la derecha, esquilaban el lomo de los habitantes de las ciudades a los que luego prestaban el dinero que les habían sacado" [147].

La queja puede inspirar la idea de un país exprimido por las ventosas de insaciables usureros. Nada más lejos de la realidad. La situación económica de las ciudades italianas era excelente, pero la sensibilidad de sus ciudadanos, muy alerta para con las ganancias, se mostraba celosa de quienes en la mesa se servían el plato del león.

Sin lugar a dudas una buena parte de la nobleza italiana, privada de su antigua importancia política, se metió con todas sus fuerzas, su ingenio y su entrenamiento en el comando, en la actividad financiera. Cinzio Violante describe la situación con ágil buen sentido:

"Destruidas las barreras de las instituciones y las fuerzas del pasado por la victoriosa energía de la nueva economía, un mundo desconocido se abrió para los italianos. Las clases superiores son también clases nuevas, llenas de vida, de ascensión; pero todavía más las clases medias, pequeños vasallos y la aristocracia ciudadana no feudal. Estos últimos constituyeron los estamentos más vitales y activos, porque al insertarse entre las clases altas y las inferiores ejercieron una doble presión hacia arriba y hacia abajo y suscitaron reacción de ambas partes. Esta actividad a dos puntas despertó nuevas energías y exasperó otras surgidas en los ambientes más humildes".

En su historia MEDIO EVO ITALIANO, Volpe llama la atención sobre un hecho, con el propósito de evitar una visión estática de la estructura social de la Italia medieval: *"La Edad Media italiana se distingue por el movimiento incesante, de una extrema rapidez y como lógicamente encadenado por fuerzas sociales que hallan en Italia su fuente y su curso, sin ser modificadas o desviadas por las fuerzas extranjeras como sucederá a partir del siglo XV".*

147 M. Sapori, LE MARCHAND ITALIEN AU MOYEN ÂGE, París, 1952.

Los cambios económicos reforzaron la vida municipal —nunca totalmente desaparecida— y la formación de pequeñas repúblicas comunales en reemplazo de un inexistente poder central. Las clases medias en la Europa meridional siempre han tendido, por indeclinable orientación de su espíritu, a vivir en la ciudad y ocuparse del orden y distribución de sus bienes.

"Con hombres tan sociables como los italianos, para quienes todos son pretextos de reunión y toda reunión un esbozo de gobierno, es vano buscar una razón única para explicar la aparición de la vida comunal, es decir de un gobierno municipal de base más o menos democrática. Particularmente ingeniosos, los historiadores italianos han multiplicado las hipótesis sobre los orígenes posibles, y mientras antes pasaban sabiamente de las tesis romanistas de la sobrevivencia del municipio al estudio jurídico de las instituciones comunales —como si la forma fuera lo esencial—, hoy se acepta en coro las tesis económicas y comerciales de Pirenne" [148].

En verdad las realidades históricas no se pliegan fácilmente a las explicaciones esquemáticas y, habida cuenta de los factores más o menos causales, queda la originalidad de la evolución comunal italiana atribuible a la particular modalidad de sus preferencias espirituales.

La comuna italiana fue en sus comienzos una suerte de asociación familiar en donde un grupo de hombres ganó paulatinamente representación y prestigio. Con el tiempo esa minoría se convirtió en fuerza decisiva para el gobierno de la ciudad. Volpe la llama *"asociación voluntaria y jurada"* y le da el carácter de una fuerza *"privada"* o *"casi privada"*. Con el transcurso del tiempo esta asociación se convierte en institución pública y de hecho en la nueva forma política de la ciudad. Sobreviven, a veces, las antiguas autoridades y, aunque la comuna las reconoce como tales, su poder efectivo ha perdido fuerza, apenas tienen el prestigio de la tradición y el afecto. Muchas comunas reconocieron también la lejana auto-

148 Émile Léonard, *L'Italie médiévale*, HISTOIRE UNIVERSELLE, Paris, Pléiade, T. II, pág. 453.

ridad del emperador, pero para gobernar la ciudad, no se lo tomó en cuenta.

Gobierno comunal independiente, militarmente apoyado sobre una organización ciudadana formada por trabajadores manuales. Todos aquellos que por su ignorancia no podían tener funciones públicas directivas eran miembros activos del ejército municipal. La apariencia del régimen hacía pensar en una democracia, aunque en verdad se trataba de una oligarquía con apoyo o no de las clases bajas. Venecia constituyó muy pronto una verdadera aristocracia comercial. La vida realmente magnífica de estos mercaderes dueños del Adriático y el comercio con Oriente excede las posibilidades de una oligarquía burguesa. Los venecianos hicieron del comercio un imperio y de la existencia ciudadana un arte refinado y sutil. Hacer de Venecia una ciudad burguesa como las flamencas es no haberla visto bien o carecer de sensibilidad para percibir la grandeza.

Las asociaciones privadas para formar los consejos de la comuna se reclutaron entre gente importante de las nuevas clases y siempre conservaron el carácter un poco cerrado de su primera organización. Una de las dificultades inmediatas enfrentadas por los gobiernos comunales fue la relación con el campo en torno a la ciudad y del cual dependía el abastecimiento del burgo. Las tierras estaban todavía en manos de señores feudales y la comuna entabló contra éstos una larga lucha que de pleito en triquiñuela transformó la situación del antiguo amo en la de un vasallo comunal obligado a ser el jefe militar de sus huestes. Se reconocía a los nobles la aptitud innegable para el manejo de las armas. Los miembros del consejo comunal, astutos como pocos, no querían perder esta capacidad para su propio beneficio.

Sería un poco ingenuo pensar en una revolución libertadora hecha sobre la base de algunos santo y señas subversivos. La lucha contra los feudales fue menos romántica y tuvo peripecias sórdidas y divertidas. El primer paso trató de afectar a los señores en sus intereses comerciales, se les prohibió intervenir en los negocios de la comuna y ningún habitante de la municipalidad podía

contraer con ellos lazos de vasallaje. Cuando el señor sintió los efectos del asedio económico, el consejo se ofreció a comprarle las tierras o introdujo en la administración de los bienes del dominio algunos adictos a la comuna que enredaban a propósito los asuntos financieros del feudo para apresurar su derrota. Cuando todos estos expedientes fracasaban, la comuna, con un pretexto cualquiera, llevaba guerra contra el señor y trataba mediante *razzias* sistemáticas de llevarlo a una negociación de paz que lo pusiera a disposición del consejo comunal. Cuando el señor ha sido obligado a fijar domicilio en la ciudad y establecerse en una mansión digna de su nombre, el municipio fija los impuestos o en su defecto las obligaciones que tiene para con él. El antiguo señor feudal es ahora un vasallo de la comuna.

Toda tendencia al fraccionamiento político tiene su contrapartida centralizadora. Los señores feudales recababan del rey o del emperador el reconocimiento de sus libertades, pero obraban como un poder central respecto a sus vasallos. La monarquía procuró corregir la dispersión feudal y al mismo tiempo subrayó con énfasis el valor de la nación. El movimiento comunal, regionalista y refractario a la constitución de una Italia unida, absorbió las formas locales del feudalismo y a todos los pequeños municipios del país dominado por la ciudad capital.

6. Las guerras comunales y el imperio

Italia, fraccionada en movedizo mosaico de comunas, cayó en el vicio correspondiente a su excesiva división y pronto se vio envuelta en una perenne reyerta de municipios. Se luchaba por la rectificación de fronteras mal establecidas, por hegemonías comerciales, por la posesión de predios aptos para la agricultura, por campos de forraje, por posiciones favorables sobre rutas comerciales, etc. Este caos bélico de dimensiones cantonales no destruyó el impulso progresivo del esfuerzo económico y fue perfectamente compatible con un comercio lleno de activa competencia. Fue en el sector de la vida comunal

donde pronto se descubrió otro motivo de fricción entre las ciudades, pues cada una de ellas imponía un derecho de peaje a las mercaderías que pasaban por su territorio y se hacía menester poseer un perfecto dominio sobre las principales rutas de comercio para evitar encarecimientos inútiles en la mercadería.

Florencia, ciudad mediterránea, no podía vivir si no dominaba el camino hacia Roma y el mar. Pero la vía romana estaba cerrada por Siena y Arezzo y la entrada al mar por Pisa. Florencia estaba geográficamente destinada a luchar contra esas tres ciudades.

Por su parte Pisa pelea contra Luca por el dominio de la ruta que va a Placencia y permite la llegada de las caravanas provenientes del norte. En las llanuras del Po querellan por los pasos alpinos, por las grandes carreteras hacia Venecia y Génova, por el control de las calles de los Apeninos, por la posesión de las estaciones sobre el Po y sus afluentes. Milán combate contra Como y declara su eterno odio a Pavía y Lodi porque impiden llegar al Po.

Todos éstos son motivos sórdidos de guerra comercial, pero el fuerte condimento de la pasión italiana les da un sabor ardiente, donde se pierde un poco el carácter mezquino de la causa. La Italia medieval está teñida con los vivos colores de esta gresca inextinguible.

En medio del combate no faltan los que sueñan con la antigua unidad y están dispuestos a pedir a las fuerzas extranjera la solución del problema patrio. Esta ilusión, cuando no ha estado inspirada en motivos venales, ha mostrado siempre su pobreza política y sus decepcionantes resultados. Este pésimo sistema ha formado parte del difícil equilibrio de Italia. La impaciencia provocada por la división interior y las guerras civiles hace ver la realidad con colores sombríos y nos advierte, en el fragor de los combates, sobre la intensidad de la vida económica.

"Todas las leyes civiles son violadas —escribe un contemporáneo—. *La palabra está en las armas; las ciudades vecinas se desgarran recíprocamente".*

Los irascibles ciudadanos de Lodi en guerra contra Milán; el príncipe de Capua y el papa contra el rey de Sicilia. El sumo pontífice pide la intervención del emperador Federico I llamado Barbarroja para expulsar de la Ciudad Eterna a Arnaldo de Brescia que la ha convertido en república. Las tropas imperiales franquean los Alpes y ante su sola presencia el pueblo romano se levanta contra Arnaldo y, luego de someterlo a suplicio, arroja su cuerpo al Tíber. Pero la muerte de Arnaldo y los precarios triunfos del emperador sobre algunas ciudades italianas no hacen cesar el movimiento comunal. Al fin el emperador lo reconoce y bajo la forma de un privilegio imperial, otorgado en Constanza en 1183, las ciudades italianas retornan a la situación anterior al conflicto que provocó la llegada de los imperiales.

Es un triunfo del localismo y una muestra evidente de la vitalidad del sistema republicano en Italia. El período entre la paz de Constanza y los primeros pasos del reinado de Federico II (1215) se caracteriza por el desarrollo extraordinario de las ciudades italianas bajo las oligarquías municipales. Módena extiende sus murallas en 1180; Padua, en 1195; Milán ha pasado los cien mil habitantes; Florencia, Génova y Venecia encabezan la grandeza de sus respectivas regiones y el papa concluye por reconocer el gobierno comunal de las ciudades romañolas y de la Umbría.

Las comunas italianas marcan vigorosamente el ascenso de la burguesía y, junto al vigor comercial, un acento resueltamente herético empaña la actitud de este nuevo estamento. La Iglesia se siente alarmada por el pensamiento de las nuevas repúblicas y ataca resueltamente el mal en su raíz intelectual y en sus efectos sociales. Los franciscanos y los dominicos serán los encargados de defender el pensamiento y la conducta cristiana frente a estos primeros amagos de defección. Pero el tono de la vida es fuerte, intenso, y solamente en la antigua Grecia se ha visto un movimiento cultural comparable al de Florencia o Venecia.

7. Nuestra visión de las corporaciones de oficios

El esfuerzo para realizar un régimen corporativo capaz de poner término a la subversión desatada por el marxismo internacional y al predominio político de las oligarquías financieras llevó a los católicos sociales del grupo de La Tour du Pin y Albert de Mun a resucitar el recuerdo de las antiguas corporaciones medievales. Más adelante Gabriel d'Annunzio en Carnaro y Benito Mussolini en la Italia facista pusieron en práctica, con éxito desigual, un sistema corporativo adaptado a las exigencias de la época, para salvar la unidad italiana de la fuerza destructiva de la revolución.

Es indudable, en ambos intentos de reconstrucción, el sello ocasional y sistemático del siglo tan opuesto a la viviente espontaneidad de la Edad Media. Precisamente es su carácter contrario a todo espíritu de sistema lo que da, al mundo medieval, la terrible vivacidad de sus movimientos. Estamos habituados a representarnos la cristiandad dominada por una suerte de platonismo ejemplarista y decididamente opuesto a la menor veleidad de cambio. Nada más ajeno a la realidad sociopolítica de ese período histórico. La imagen de un orden fijo e inamovible viene sugerida por el carácter paradigmático y eterno del objeto del saber teológico y la visión teocéntrica del mundo inspirada por su cultura. La vida medieval conoció un fin y una tendencia inspiradora única: el Reino de Dios, pero ¡cuánta diversidad y qué riqueza en los movimientos accidentales para lograrlo!

Un especialista en los estudios sobre las corporaciones en Francia, Émile Coornaert, nos dice respecto al régimen laboral de la Edad Media: *"la imagen que surge de la frecuentación de los antiguos cuerpos de oficio es una imagen confusa, marcada con colores distintos. Lo digo de la primera hasta la última página de este libro: las corporaciones aparecen como realidades sociales complejas, pasablemente diversas, movientes y cambiantes"* [149].

[149] Émile Coornaert, LES CORPORATIONS EN FRANCE, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1968.

Sostener la existencia de un régimen de trabajo único para toda la cristiandad es ceder a una tentación racionalista y suponer la sociedad de la Edad Media basada en una ideología de factura lógica. La palabra misma, corporación de oficios, es un término creado con el propósito de dar una unidad designativa a las muchas maneras de nombrar las comunidades de trabajo que tuvo la Edad Media.

Seguiremos en sus líneas generales el libro de Coornaert para dar una idea de la complejidad del problema y señalar los rasgos fundamentales del régimen laboral. Coornaert confiesa que durante un tiempo, especialmente en los comienzos de su carrera, vio las discrepancias en torno al tema de las corporaciones como si nacieran de los diversos puntos de vista adoptados por los investigadores. Un estudio más detenido lo puso frente a la efectiva variedad de lo real: "*Como tantas otras de nuestras instituciones, los cuadros corporativos se formaron al compás de las necesidades, de las exigencias de conjunto, pero también según las reacciones y los estímulos regionales o locales de las provincias. Como sucede con tantos monumentos del pasado, cada siglo ha añadido sus construcciones propias, manejando a su modo las que ya existían*".

Nada de régimen laboral a la moderna: ciertas tendencias sociales inspiradas en necesidades comunes y una variada multiplicidad de soluciones dadas, en cada caso, de acuerdo con la modalidad del país o la comarca. Esto explica suficientemente las dificultades para percibir los rasgos generales del sistema corporativo. Un verdadero especialista suele limitar sus estudios a un campo muy restringido de investigación e, ignorando lo que pudo acaecer en otros terrenos, se niega al juego de las fáciles generalizaciones.

Coornaert mismo, con ser uno de los mejores conocedores del tema, limita su investigación a Francia y advierte el carácter precario de su síntesis por la multiplicidad de situaciones existentes en el terreno elegido.

Un primer paso para el estudio del régimen corporativo es examinar el alcance del término corporación y

luego enumerar los elementos comunes. Se impone una división inicial: hubo corporaciones nacidas espontáneamente del trabajo mismo y las hubo impuestas por exigencias de los municipios. A estas últimas se las suele llamar corporaciones de estado.

Respecto a las asociaciones espontáneas de trabajadores se puede preguntar si fueron exclusivamente medievales o bien resucitaron formas anteriores a este período histórico. ¿La espontaneidad de su crecimiento fue tan absoluta como parece o estuvo ligada, en alguna manera, a los poderes políticos? ¿Fueron asociaciones religiosas o su único interés fue la protección de los trabajadores y la distribución de la producción?

Asociaciones religiosas de trabajadores existieron siempre. El mundo pagano conoció formas de grupos comunitarios de artesanos donde los intereses religiosos estaban conjugados con las tradiciones técnicas. Respecto a la relación de las corporaciones y el poder político, la documentación existente deja observar situaciones muy diversas. La organización municipal y la corporativa tuvieron desde el comienzo una vinculación muy estrecha. El poder en muchas ciudades estuvo ligado a la fuerza de las corporaciones de comerciantes e industriales.

La última pregunta requiere una respuesta condicionada a todo lo expuesto sobre una sociedad fundada en la religión. El Estado laico es un fenómeno moderno. En el mundo pagano, hebreo o cristiano, toda asociación tenía un carácter sacral. La distinción entre sagrado y profano era apenas discernible. El mundo moderno, conocedor de una encarnizada lucha social, vio en las corporaciones de oficio un tipo de organización capaz de poner fin a la guerra entre las clases. La intención fue buena, pero tropezaba con una dificultad: el cristianismo había muerto en la fe popular y un retorno al orden medieval no era posible. La Tour du Pin soñaba con la resurrección de las corporaciones para remediar los desórdenes producidos por la usura: "*Por efecto de la usura* —escribía—, *al maravilloso desarrollo de los instrumentos de trabajo y al perfeccionamiento de los procedimientos técnicos no corresponde un proporcional crecimiento del bienestar de los obreros,*

cultivadores y otros trabajadores que no pueden hacer usura, sino a cuyas expensas la usura puede prosperar" [150].

El remedio era la organización corporativa, porque hacía al obrero dueño de sus herramientas y partícipe a título de interesado en la distribución de los productos de su labor. La Tour du Pin no creía conveniente la impulsión de tales asociaciones a partir del Estado: "*Es necesario que la corporación posea un poder de jurisdicción sobre sus medios y de representación ante el poder público, sin dependencia inmediata de él*" [150].

Dado el enorme poder de la moderna organización estatal, Marx consideró utópica la posibilidad de comunidades obreras de este tipo, antes había que tomar el Estado y luego usar su terrible fuerza para abolir las condiciones socioeconómicas del capitalismo. El error marxista es creer al Estado una superestructura dependiente de una organización socioeconómica determinada y no un instrumento del poder en cuyas manos el marxismo pone todos los recursos de la sociedad. Cuando la revolución haya abolido todos los contrapoderes existentes, el Estado será todavía más poderoso y más raquíticas las voluntades para combatirlo.

La Tour du Pin soñó con una Edad Media sin conflictos sociales y, sin querer, deslizó en su concepto de corporación de oficios mejores intenciones que conocimientos.

Las corporaciones medievales defendieron efectivamente a los trabajadores de una guerra social implacable y durante la Edad Moderna se opusieron muchas veces con éxito a la empresa capitalista exclusivamente orientada a una economía de lucro, pero no conviene idealizarlas y creer que lograron una armonía entre pobres y ricos muy difícil de conseguir en este bajo mundo.

Hubo corporaciones pobres y corporaciones ricas y no hace falta un genio especialmente revolucionario para advertir que las segundas dominaban habitualmente a las

150 Albert Garreau, LES VOIX DANS LE DÉSERT, Paris, Les Éditions du Cèdre, 1963, pág. 112.

primeras. Las ciudades italianas tuvieron una vida sindical lo bastante revuelta para quitar las ilusiones de una bucólica paz corporativa.

8. Los oficios y sus corporaciones

El nombre de corporación impuesto a una asociación artesanal es relativamente nuevo. La palabra fue usual en Inglaterra y recién en el siglo XVIII tuvo su carta de ciudadanía en Francia. Los ingleses dieron e nombre de *corporation* a ciertas asociaciones financieras con fines de explotación capitalista, como la Compañía de las Indias y el Banco de Londres. Las viejas palabras latinas para designar las sociedades de trabajadores eran muchas y cada una de ellas connotaba matices diferentes. Hubo cofradías, caridades, fraternidades, gildas, hansas, oficios, colegios, universidades, escuelas, comunidades, cuerpos de comunidad, cuerpos de oficio, maestranzas y jurandas.

La cofradía es nombre religioso y, como la caridad, revela una asociación particularmente devota, pero su actividad no estaba limitada al ejercicio de la piedad, también trataba asuntos relacionados con los intereses laborales de sus miembros. El término duró en Francia hasta la revolución del 89; en España se usa todavía pero aplicada a una agrupación parroquial.

La caridad y la fraternidad estaban directamente relacionadas con la defensa de los intereses obreros, pero dentro de una asociación de tipo religioso. Las gildas y las hansas, que son palabras germánicas para designar sociedades comerciales, llegan con ese nombre hasta los siglos XIV y XVI respectivamente y luego desaparecen del lenguaje común, para ser reemplazadas por otros términos.

Cada vocablo tiene su propia historia y, como advierte Coornaert, los más precisos respecto a las asociaciones de trabajo son los oficios, maestranzas y jurandas. La última palabra designa una corporación de *compañeros* con propósitos de resistencia frente a las pretensiones de los *maestros*. Los *compañeros* son obreros manuales sin

residencia fija en la casa del maestro y cuya situación les impide entrar como oficiales. Trabajadores errantes, van de una ciudad a otra y ejercen su oficio en los talleres dirigidos por los maestros. Su falta de posibilidades o de interés no les permite instalarse como maestros. Esta situación no es fatal: un cambio favorable puede fijarlos en una ciudad y tomar estado.

Los autores medievales emplean con frecuencia los términos *corpus*, *universitas*, *communitas*, *collegium*, *societas*, *consortium* y *schola* para nombrar los grupos profesionales. La palabra *universitas* quedó para ser especialmente aplicada a las agrupaciones de estudio, pero la Edad Media la usó también para otros grupos o para aplicarlo al cuerpo entero de las corporaciones dentro del municipio.

Los nombres son éstos, pero no se conoce un estatuto formal ni una doctrina coherente para regular tales asociaciones. Una primera distinción capaz de fundar una leve esperanza clasificadora es el carácter juramentado o libre de la asociación corporativa. Las juramentadas están formadas por artesanos en pie de igualdad y que gozan, dentro de la ciudad, de un monopolio común. Las corporaciones libres parecen haber tenido estatutos menos estrictos y sus miembros disponían con más libertad de sus tareas y de sus productos. La tendencia, cada vez más marcada en la Edad Moderna, fue la de dotar a las corporaciones libres de reglamentos más severos.

Las jurandas o corporaciones juramentadas tenían personalidad jurídica: podían poseer, litigar, disponer de sus bienes muebles e inmuebles y defender sus asociados ante los jueces. El juramento era obligatorio para los maestros, pero no para los grados inferiores del oficio: aprendices, oficiales y compañeros. Los maestros podían convocar a todos los asociados para tratar en asamblea asuntos de interés común. A veces esas asambleas corporativas eran convocadas por los delegados del poder público, en especial cuando los intereses del gremio se vinculan con los de la ciudad.

Las corporaciones de oficios legalizadas tenían un jefe elegido por sus iguales y éste disponía de un guardasellos

como secretario. El jefe controla, junto con un grupo de maestros designados por él, la fabricación y el tipo general de los productos. Los panaderos de París examinaban el peso de los panes fabricados y establecían el precio y la cantidad de acuerdo con las exigencias del mercado.

Algunas corporaciones, en varias localidades y durante cierto tiempo, exigían, por parte del oficial aspirante a maestro, la producción de una obra que le permitía el acceso a la categoría superior. El trabajo debía hacerse en un lugar especial y bajo la supervisión de los miembros más importantes de la corporación. Era prueba de madurez y competencia.

Muchas corporaciones de oficio tuvieron derecho al monopolio. Este derecho se refería en primer lugar al maestro: no se podía ejercer un oficio si no se pertenecía a la asociación respectiva. Para obtener el privilegio debía pagarse, en concepto de inscripción, una suma determinada. La corporación aseguraba al nuevo componente un territorio donde podía ejercer su oficio sin competencia. La competición en materia de precios no se conocía y era falta grave cobrar un precio inferior a lo estipulado por la corporación.

"Parece claro —conforma Coornaert— *que las sociedades reglamentadas, bajo cualquier forma que lo fueren, se confundían en un conjunto muy heterogéneo y se distinguían, ante los ojos de quienes aspiraban a la libertad de trabajo, por oponerse a la iniciativa individual"*. La Edad Moderna conoció los ataques llevados por los empresarios capitalistas contra esta organización. Los reyes defendieron las corporaciones de oficio y recién con el triunfo definitivo de los poderes financieros durante la Revolución Francesa, las asociaciones artesanales fueron disueltas para siempre.

Los rasgos señalados sin mayor precisión permiten adelantar esta definición: son grupos económicos de derecho casi público que pueden someter a sus miembros a una disciplina colectiva para el ejercicio de su profesión. Existe otro aspecto en las corporaciones de oficio capaz de hacer perder la paciencia a un buscador de rasgos jurídicos precisos. Hay corporaciones de un solo oficio y las hay

que agrupan varios. Estas últimas proliferaron en la primera etapa del capitalismo, pues asociaban maestros artesanos con los distribuidores y comerciantes de un producto determinado.

9. Aspecto histórico

Noticias concretas de la aparición de estas corporaciones en el Occidente cristiano se tienen a partir del siglo XI. Suponemos, sobre base sólida, su existencia anterior, pero no se las conoce con testimonios documentales en la mano. Los albañiles de París pretendían tener privilegios acordados por Pipino el Breve y quizá sea cierto, pero la referencia aparece en LE LIVRE DES MÉTIERS durante la época de San Luis, es decir en el siglo XIII. La Edad Media consideraba el abolengo en sus manifestaciones más modestas y rendía homenaje a la antigüedad de sus justos títulos.

Coornaert anota que todo sucede como si las corporaciones de oficios de la antigua Roma hubieran sobrevivido a la decadencia del mundo antiguo prolongándose durante la Edad Media, por eso no le llama la atención que las corporaciones de Languedoc y Provenza remonten el origen de sus estatutos hasta la antigüedad romana. Según el STATUTA MASSILIE redactado en el siglo XII, la ciudad de Marsella contaba con cien jefes de oficios, cuya elección se hacía bajo condiciones bien establecidas por los usos. Estos jefes gremiales jugaban un importante papel en el gobierno y administración de la ciudad. Marsella, como puerto de mar, tenía en el gremio de los pescadores la más fuerte y numerosa de sus corporaciones. Ésta poseía un estatuto jurídico especial y gozaba de una serie de privigios y libertades confirmados sin retaceos por los señores feudales y más adelante por los reyes de Francia.

Montpellier, cuna de Augusto Comte, tenía también una antiquísima organización gremial y los oficios estaban divididos en siete escalas correspondientes a los cuadros militares de la ciudad. Esto significa que el orden policial del municipio estaba en manos de los gremios. Los jefes de las corporaciones, por un sistema combinado de

elección y sorteo, elegían sus cónsules y a través de ellos intervenían decisivamente en la administración de la ciudad.

En el sur de Francia, como en las ciudades italianas, no hubo solución de continuidad entre el régimen municipal romano y el medieval. Esto explica, quizá, la continuidad del sistema corporativo. Conviene, no obstante, señalar la importancia del elemento cristiano, si no en la organización por lo menos en el espíritu de las nuevas asociaciones. Un fondo de devoción religiosa común y asistencia mutua le daba el carácter de una agrupación eclesiástica de la época de las persecuciones. No es difícil que la Iglesia haya sido el vínculo más fuerte de estas corporaciones.

Cada oficio tuvo su santo patrono, auténtico o legendario, colocado por la Iglesia en lugar del antiguo dios pagano. El recuerdo de devociones antiguas se mantenía en las derivaciones orgiásticas de algunas festividades. La Iglesia mantuvo especial vigilancia para evitar que las reuniones báquicas de los cofrades terminaran en bárbaros desafíos a beber.

En la época carolingia se conocieron gildas para asegurar a sus asociados contra incendios y naufragios. En el siglo XI, tiempo de desorden y anarquía, estas asociaciones defendían a sus miembros contra las bandas de delincuentes. Se puede decir, de tales organizaciones, que agrupadas en torno a los obispos fueron elementos espontáneos y sólidos de organización social, cuando la autoridad política y militar desfallecía.

Reorganizadas a base de principios cristianos, las corporaciones de oficios resucitaban antiguas formas sociales y muchas de ellas prolongaron modos comunitarios de la Iglesia primitiva. Otras, en cambio, tuvieron su origen en exigencias impuestas por la organización señorial de la sociedad y se formaron en los talleres de los castillos y los monasterios. Como el vínculo espiritual de estas organizaciones era la fe común, podemos afirmar que fueron proyecciones de la intensa sociabilidad parroquial.

La necesidad de abastecer la vida del dominio obligó a los trabajadores a organizarse conforme a sus oficios y aceptar como jefe un maestro para establecer lazos con el señor o el obispo. Estas corporaciones distribuidas en lugares especiales, calles, vicos, plazas o patios, pagaban un impuesto en productos para retribuir la protección otorgada por las autoridades políticas. La reglamentación del trabajo se hace más estricta cuanto mayor el número de asociados. El gobierno, representado por un preboste y cuatro maestros artesanos, inspecciona y vigila la correcta interpretación de las ordenanzas respecto a la cantidad y calidad de los productos manufacturados.

Para las corporaciones de oficio no hay un solo origen; éste difiere como se diversifican sus reglas, sus estatutos y sus costumbres. El siglo X conoce un renacimiento del trabajo y una acentuada tendencia a la reglamentación de su ejercicio.

10. Los cambios en la vida corporativa

Hasta el siglo XI la organización corporativa es floja e imprecisa. Obedece a movimientos más o menos espontáneos pero sin contactos efectivos entre ellos. A partir del siglo XIII estas asociaciones se multiplican y obedecen a un ritmo impuesto por la estructura políticamente más ordenada del siglo.

Conviene retener un concepto: no todas las corporaciones de oficio tuvieron buenas intenciones sociales. Las hubo de muy mala índole donde se asociaron, con propósitos lucrativos, grupos de comerciantes bastante parecidos a bandidos: "*hombres duros, prestamistas de mala fe, perjuros y adúlteros*", dicen las crónicas de la época, cuando se refieren a tales sociedades. Tienen estatutos pintorescos donde se comprometen a asistir a los banquetes periódicos sin armas, para poder emborracharse a gusto y pelear sólo a puñetazos y con sillas.

En el siglo XIII la burguesía se ha robustecido y sus organizaciones comerciales e industriales se han convertido en fuerzas económicas de gran importancia social. En esta

atmósfera desarrollista nacen las primeras organizaciones de oficios con carácter defensivo frente a las más ricas y pujantes. Las corporaciones pobres buscan protección en los estatutos para cuidar intereses amenazados por el crecimiento del capitalismo.

Este reconocimiento —afirma Coornaert— manifiesta un espíritu nuevo, que poco a poco ganará la sociedad entera. A su modo, los cuerpos de oficio anuncian la entrada en escena del dinero. Las corporaciones favorecidas en el terreno económico irán tomando cada vez mayor prestigio e influirán decisivamente en el cambio de las costumbres y en el paso de la sociedad feudal a la monarquía absoluta.

La organización corporativa se convierte en fuerza decisiva en el terreno de la política municipal; y quien dice el orden de la ciudad, dice toda la política. El auge de las ciudades lleva la hegemonía del campo a la urbe. Sobre la base de la nueva economía de lucro se impone el burgués como tipo humano decisivo. Este hombre nuevo está dominado por intereses estrictamente económicos y su visión de la realidad obedece a sus inclinaciones valorativas.

Conquistadoras y dominantes, las corporaciones obligan a todos los trabajadores de un oficio a aceptar su protección y sus estatutos. Imposible escapar a su control sin verse privado de condiciones indispensables para el trabajo. Las corporaciones organizan sus monopolios y luchan contra toda intervención foránea a sus fueros profesionales. El abuso de ciertas prerrogativas llevó a una lucha, dentro del mismo oficio, entre maestros y obreros. Los obreros se asocian a su vez e influyen sobre los maestros, bajo amenaza de huelga, para obtener aumento de salarios. Beaumanoir, nuestro conocido cronista del derecho feudal, se hace eco de esta situación y comenta respecto a tales alianzas de trabajadores: *"Se hacen contra el bien común... Cuando los obreros prometen o aseguran o convienen que no trabajarán a tan bajo precio y aumentan sus salarios por propia autoridad, se ponen de acuerdo para no trabajar por menos y deciden penalidades para los compañeros que así lo hacen, este aumento sobre*

el salario redundará en perjuicio de la buena obra, porque será imposible hacerlo bien si se mantiene el precio impuesto por la corporación".

Beaumanoir es hombre de la época y en su opinión se refleja una inquietud contemporánea. El recurso a un aumento en la cantidad de la producción era imposible por el tipo de herramientas usadas.

Los grupos corporativos intervienen abiertamente en la política de los príncipes y éstos ven su poder acrecentado por el apoyo de las instituciones artesanales. En Italia el proceso fue más completo y la historia de las pequeñas repúblicas medievales está totalmente dominada por la lucha entre las corporaciones de artes mayores contra las de artes menores. En términos más precisos: corporaciones ricas contra corporaciones pobres. En Francia las corporaciones de oficios dominaron las ciudades y se unieron al poder real para cambatir junto con él los resabios feudales.

La conjunción de la monarquía con las corporaciones artesanales se hizo de acuerdo con usos y costumbres feudales, aunque su finalidad fue combatir el feudalismo. En Soisson, en Toulouse, los carniceros tenían sus puestos infeudados a título hereditario, pues las corporaciones son personas feudales y sus miembros están enrolados en la complicada red de las obligaciones feudales. Esto no impide resistir a los grandes señores y apoyar los poderes centrales del reino.

Al lado de las comunidades artesanales: carpinteros, herreros, pañeros, sastres, carniceros, etc., se forman otras capaces de agrupar verdaderos ejércitos de trabajadores. Cristian de Troyes escribe en 1170 refiriéndose a la vida ciudadana en la Francia del Norte:

"*Les places et les rues étaient*
toutes pleines de bons ouvriers
qui pratiquaient divers mestiers.
Ceux ci fourbissent les épées,
les uns foulent les draps, les autres les tissent,
ceux ci les peignent, ceux la les tondent . . .
On eut pu et dire et croire,
qu'en la ville ce fut toujours foire,

No busca reflejar un estado idílico, ni está conmovido por una sensibilidad especial hacia el mundo del trabajo; refleja libremente la impresión producida por el movimiento artesanal en un observador capaz de apreciar su vitalidad y su fuerza.

A fines del siglo XII las asociaciones más numerosas y económicamente fuertes fueron las textiles. Grandes comerciantes de paños mancomunados en gildas dieron a la industria toda su pujanza. La lana era comprada en Inglaterra, entonces país productor de materia prima, industrializada en el norte de Francia y en los Países Bajos, y comercializada por todo el Occidente cristiano. Una red de vastos intereses estaba adcripta a su producción y en ella se movían miles de trabajadores, agrupados en distintas especies corporativas.

Favorecidas por un régimen de libertad, las gildas comerciales e industriales prosperaban, no así las corporaciones menos favorecidas por la suerte. Los documentos de la época se hacen eco de protestas y hablan con elocuencia de la miseria reinante en ese vasto mundo del trabajo obrero. Pronto la protesta pasó a la vía de hechos y las ciudades flamencas fueron el teatro de las primeras luchas sociales europeas entre patrones y trabajadores. *"Para restablecer la paz* —escribe Coornaert— *fue necesario tomar medidas duraderas y de buena ley. Una vez tomadas, esas medidas se encuadrarán en un conjunto reglamentario por el cual cada ciudad tenderá a dirigir su economía. Las medidas fueron tomadas por los magistrados municipales o por los príncipes. El conde de Flandes construirá poco a poco la legislación industrial adecuada a las necesidades del momento tomando en cuenta las condiciones del trabajo, el pago de salarios, la técnica, etc.".*

En este clima de guerra social provocado por el primer esbozo de gran industria, todos los oficios de una misma rama de producción entrarán en un complejo sistema corporativo que enlaza verticalmente las diversas comunidades de trabajo asociadas en la misma industria. Se trata de una conquista de los artesanos medievales pero llevada a término con la colaboración activa y oportuna de los poderes políticos.

Las corporaciones de oficios, a partir del siglo XIII, conocen un acentuado progreso pero son menos libres que en los siglos anteriores; los estatutos son más rígidos y más frecuente la intervención del poder político.

11. Poder espiritual, poder temporal y poder corporativo

El subtítulo sugiere una pregunta: ¿Cuáles fueron las relaciones entre la Iglesia, el poder temporal y las corporaciones de oficio?

Respondamos por partes. En varios conflictos: Toulouse en 1229, Montpellier y Arles en 1234. Cognac en 1238 y Valence en 1248, la Iglesia advierte contra el carácter de las cofradías. Llama la atención sobre la avidez comercial de algunas asociaciones, pero no se opone a la defensa de los intereses sociales y a las obras de caridad. Ve en las corporaciones el aspecto financiero y el predominio del espíritu de lucro poco en consonancia con los intereses espirituales. Posteriormente se advierte en la Iglesia una honda preocupación por llevar la espiritualidad evangélica hasta el mundo del comercio y hacerla refluir sobre las relaciones de trabajo. La respuesta corporativa es rápida y las grandes construcciones emprendidas por la Iglesia en los siglos XII y XIII llevan la impronta y el entusiasmo de las cofradías en franca competencia para levantar altares y capillas en honor de sus santos patronos.

La influencia de la Iglesia sobre el pujante movimiento económico de la burguesía impondrá, durante un tiempo, un ritmo más sereno y adecuado al espíritu del EVANGELIO. San Raimundo de Peñafort y los teólogos inspirados en su doctrina extienden la celebración del domingo hasta el sábado a la tarde, para sostener el gusto por la fiesta santa y evitar excesos en el trabajo. Las corporaciones prescriben el cumplimiento de las fiestas de guardar y la exigencia de abandonar la tarea los días de preceptos y en las horas canónicas determinadas por la Iglesia. El confesor tiene la obligación de preguntar a un penitente a cargo de un taller artesanal: *"Que tu conciencia me diga*

si has dejado el trabajo a la hora correspondiente el día sábado, pues pasadas las doce la obra se abandona hasta el lunes".

El mal llamado sábado inglés no es una conquista reciente, era una vieja costumbre cristiana abandonada durante el auge del capitalismo y retomada bajo el influjo de los movimientos obreros modernos.

Las obligaciones religiosas riman la vida laboral y dan a la lucha por el pan la poesía de sus cantos, de sus autos sacramentales, de su interés por la perfección y la santidad de la vida.

La existencia gremial en Flandes no siempre aceptó los límites de esta paz espiritual. El estamento burgués fue predominante y a la violencia comercial respondió de igual modo la fuerza artesanal. El resto de Occidente conoció un orden corporativo más conforme al desenvolvimiento de la armonía ciudadana. La razón es simple. La industria se mantuvo en el pequeño taller del maestro artesano y participó de la vida familiar.

La planta baja de la casa del maestro reunía en su taller todos los instrumentos de trabajo. La labor se realizaba en común y bajo la dirección del maestro. Oficiales, aprendices y ocasionales visitantes del mismo oficio provenientes de otras ciudades compartían la mesa y las faenas del dueño.

Al oficio se ingresaba con el grado de aprendiz, pero, una vez adscripto a la corporación, ésta establecía las reglas conforme a las cuales había de ajustar su conducta. El aprendiz quedaba en manos del maestro y éste era responsable de su formación personal y de su educación cristiana ante la cofradía y la Iglesia.

"El muchacho de doce a catorce años se presentaba, tras un breve período de prueba, al maestro más antiguo del gremio. Éste lo ponía en el taller de otro maestro a cuyo lado se educaba y sustentaba como un miembro más de su familia. Conforme a las conocidas disposiciones del gremio de carpinteros, debía recibir botas y calzones blancos, cuatro varas de tela gris por año para ropa de diario, cuatro de paño más grueso para un abrigo, un hacha, una

escuadra y un taladro, dos cuartos semanales de vino para beber. Las exhortaciones de la Iglesia exigen al maestro que lo eduque como si fuera su propio hijo, que lo tenga encerrado bajo llave, que le dé a leer buenos libros, que lo lleve a la Iglesia y no sea demasiado blando cuando se merezca unos azotes: sienta bien al alma —aseguran— *y el cuerpo debe sufrir dolores que aprovechen al alma*".

Los estatutos corporativos no descuidaban nada: ropa comida y hasta palos. Todo estaba expresamente consignado y su rigurosa aplicación corría por cuenta del maestro, pero la cofradía controlaba y se hacía eco de cualquier abuso.

Pasados los años de aprendizaje, el joven se convertía en oficial. En este nuevo grado, podía solicitar, si así lo deseaba, la venia de la corporación para hacer un viaje de perfeccionamiento. El gremio lo proveía de los correspondientes certificados y todos los maestros del mismo oficio residentes en otras ciudades del Occidente cristiano debían recibirlo en su casa como oficial visitante.

Allí aprendía cuanto ignoraba y pagaba su hospedaje con trabajos. Luego de este periplo más o menos largo, podía seguir de oficial en la casa del viejo maestro o bien regresar a su ciudad para instalarse por su cuenta.

El oficial vivía en la casa del maestro, pero ahora formaba parte del gremio y velaba por los intereses de los de su misma categoría frente a los maestros. Estos oficiales no siempre podían abrir un taller por su cuenta, por eso tenían sus propias hermandades para atender situaciones difíciles y velar por su seguridad. "*Si acaso Nuestro Señor* —dice una ordenanza de cofrades oficiales— *afligiese a un oficial bueno y honrado con una enfermedad que lo invalidara por vida, será sostenido por la caja de oficiales. Si muere, la hermandad mira si es posible cobrarse con los vestidos del muerto en primer lugar, o con lo que den sus amigos. Si éstos no pueden pagar, pagará el buen Dios que lleva pagado por muchos*".

Cuando se estudia la economía medieval conviene recordar el bajo precio de los artículos de primera necesidad. Una espada, una capa, un caballo, una armadura eran artículos caros, pero la alimentación no. Valdemar

Vedel recuerda que el sustento de los artesanos era "*ein heiliges Ampt*", un oficio sagrado.

Todos los oficios eran sagrados. El mundo pagano los adscribía a dioses lejanos, perdidos en la aurora del tiempo mítico. La Iglesia tuvo la precaución de ponerlos en armonía con el santoral, de tal modo que cada artesanía tenía un santo epónimo. Los carpinteros reconocían a San José por santo patrono; los pescadores, a San Pedro; los peleteros, a San Juan Bautista; los fabricantes de peines habían elegido por protectora celeste a María Magdalena, porque la pecadora arrepentida, antes de su conversión, pasaba los días peinando su espléndida cabellera. Los barberos, menos santos, descendían del emperador Augusto y los cerveceros de un rey borgoñón, Gambrinus. Los hortelanos, más ilustres que todos, remontaban su progenie hasta Adán.

Los altares correspondientes a las diversas cofradías estaban adornados con los colores, las divisas y los estandartes de la hermandad. La imagen del santo patrono presidía sus fiestas particulares y las procesiones, donde intervenía este mundo policromo, abigarrado y ruidoso.

Las relaciones de las corporaciones con el poder político no pueden reducirse a un esquema único. Variadas como la historia misma de la Edad Media, sufren el carácter original de cada región y de cada pueblo. En lo que respecta a los reyes de Francia, su aptitud fue siempre favorable al robustecimiento de la vida corporativa. Esta buena relación duró hasta la Revolución Francesa, pero como la organización corporativa de los oficios limitaba la libertad de las fuerzas capitalistas, fue abolida por la convención en la famosa ley La Chapelier.

Los Capetos animaron el impulso corporativo con su conducta continuada de sana protección. Sin entrar en detalles, señalamos la influencia notable de Felipe Augusto cuando, durante su reinado, afianzó el poder sobre París gracias al apoyo prestado por las organizaciones artesanales contra las diferentes servidumbres feudales, padecidas por la capital del reino. San Luis siguió su camino; de su tiempo data el famoso código de trabajo conocido como EL LIBRO DE LOS OFICIOS.

No se puede comprender el espíritu de la época si no se toma nota de un hecho muy significativo: la organización corporativa tiene el *status* de una clase media y en ella tiende a dominar un principio de verticalidad indiscutido en orden al maestro de oficio. Los reyes buscaron su apoyo y trataron de fortalecer su condición. A esta política obedece la designación del *preboste* para administrar las finanzas de la ciudad y conducir las milicias artesanales.

"*En este París* —escribe Coornaert— *que crecía al compás de la realeza y que ya desbordaba, más allá del Puente Grande y de los Pequeños Puentes, las orillas del Sena . . ., bajo la autoridad paternal del santo rey, las reglas indispensables para la paz social como para el progreso del poder político crearon un notable edificio corporativo que comprendía, a fines del siglo XIII, cerca de ciento cincuenta oficios representados por cinco mil maestros artesanos*".

El ejemplo de París cundió con el prestigio de la monarquía y muchas ciudades de Francia siguieron el modelo de su organización corporativa.

La vida de las corporaciones medievales, no tememos repetirlo, no obedece a un ritmo de crecimiento uniforme. Bajo la protección de la Iglesia en muchas partes, contra ella en otras. Con la ayuda de los reyes en Francia, en oposición a los poderes políticos nacionales en Italia y Flandes, la existencia corporativa presenta un cuadro policromo, multicolor y extremadamente variado. Toda pretensión esquemática tropieza con dificultades interpretativas insuperables. La mejor manera de estudiar las corporaciones es, tal como se ha hecho hasta ahora, región por región y época por época. Un intento de consideración general sólo es viable si se toma en cuenta estos recaudos y se limita la intención a unas pocas líneas principales.

El otoño medieval conoció el auge de las corporaciones comerciales e industriales. El espíritu capitalista comenzaba a dominar las organizaciones del trabajo. Pero esa situación corresponde a la decadencia y no al apogeo de la ciudad cristiana.

Capítulo XI: *La vida intelectual*

1. La educación conventual y las escuelas catedrales

El apogeo de la cultura cristiana en la Edad Media vio el nacimiento de las universidades conforme al modelo de las corporaciones de oficio. La vida universitaria estuvo ligada, desde su origen mismo, al movimiento corporativo, pero tomó sus fuerzas y sus antecedentes intelectuales de los conventos y las escuelas catedrales.

La primera sociedad cristiana codificó el estatuto de los estamentos sociales en tres categorías: sacerdotes, nobles y campesinos. A los clérigos les incumbía el ejercicio del conocimiento, a los nobles el manejo de las armas y a los campesinos la producción agrícola y la artesanía.

Esta visión rígida de las obligaciones de estado obedece más a un esquema teológico pedagógico que a una realidad. El esquema pudo hechizar la mente de muchos teólogos cristianos más interesados en la lógica que en la vida, pero no respondió nunca a la realidad existente a no ser de un modo muy general.

El renacimiento carolingio bajo la sana dirección del irlandés Alcuino auspició en torno al emperador franco la organización de las primeras escuelas palatinas. Éstas retomaron una tradición educativa nunca extinguida y llevaron a la nobleza conocimientos hasta ese entonces limitados a los clérigos. El palacio de Carlomagno se llenó de justas eruditas y no faltó la nota pedante como conviene a nuestra flaca naturaleza, pero —aparte cierta ostentación de aficionados— el gusto por el estudio comenzó a propagarse con ardor.

El impulso dado por el emperador irradió hacia otros centros culturales e introdujo en la formación teológica

un gusto por la dialéctica no siempre contenido en los límites de la ortodoxia. Uno de los más grandes teólogos del último cuarto del siglo IX, Juan Scoto Eriúgena, es un caso de incontinencia sapiencial en la escuela palatina de Carlos el Calvo.

No interesa por ahora el pensamiento de Scoto Eriúgena; señalamos su personalidad como ilustración de una actitud intelectual de factura típicamente universitaria, donde se acusa una pronunciada tendencia a confundir la teología con el pensamiento racional o filosófico.

En las escuelas de los siglos IX, X y XI no estudiaron solamente los sacerdotes; muchos laicos recibieron instrucción superior de acuerdo con la distribución de las ciencias en *trivium* y *quadrivium*.

El *trivium* estaba constituido por la gramática, la retórica y la dialéctica, o sea, enseñanza del idioma latín, la literatura latina y la lógica o arte del razonamiento. El *quadrivium* conmpletaba la formación intelectual añadiendo la aritmética, la geometría, la astronomía y la música. Esta última disciplina comprendía las diversas artes liberales: poesía, historia y música propiamente dicha.

La formación musical de los monjes era terriblemente exigente. No era ésta una vana complacencia en un ornato cultural un tanto postizo: el canto llamado gregoriano se unía al espacio físico de la catedral para expresar la excelsitud del drama litúrgico. Parece un poco obvio señalar la importancia social de la música, pero en una época que sólo conoce las deformaciones publicitarias de la música conviene subrayar su valor educativo. Los espartanos recurrieron a los cánticos de Tirteo para superar la crisis social provocada por la guerra contra Messenia. Atenas y Roma recurrían a los coros litúrgicos para afirmar el alma de sus ciudadanos y nadie duda del valor y la eficacia de las marchas militares en los combates librados por los hombres hasta el advenimiento de las guerras industriales.

El canto gregoriano era ejecutado según reglas musicales destinadas a poner de relieve su profunda espiritualidad; el cuidado y la diligencia puestos en su ejecución hablaban a las claras de un excelente conocimiento del arte musical.

En Italia todos los laicos aspirantes a ocupar cargos públicos recibían instrucción en las escuelas catedrales y se especializaban en el conocimiento del derecho. El carácter de clérigo reconocía muchas jerarquías y no todas suponían la recepción del orden sacramental. Ser un buen clérigo era equivalente a tener conocimientos superiores y no a ser cura. Incluso hubo mujeres con fama de buenos clérigos, y esa pobre víctima de la enajenación supersticiosa, Heloísa, se escribía con Abelardo en latín, en griego y al parecer tenía conocimientos nada desdeñables de hebreo.

Las escuelas catedrales, bajo la vigilancia episcopal, comienzan a tomar incremento a fines del siglo IX sobre las instituciones palatinas, demasiado limitadas para atender la demanda de la época. A fines del siglo X adquiere renombre la escuela catedral de Reims gracias a la presencia de Gerbert d'Aurillac, futuro Silvestre II.

Son numerosos, durante ese siglo, los monasterios con maestros de gramática capaces de perpetuar la enseñanza de las letras antiguas y escribir un latín pasablemente ciceroniano. No era fácil la tarea de los preceptores cristianos. Al trabajo de enseñar la sintaxis de acuerdo con los textos clásicos se sumaba la tarea de limpiar esos mismos textos de todo cuanto chocara la fe y la moral. Smaragdus abate de Saint Mihiel-sur-Meuse (819) se hace eco de tales dificultades y lleva su celo eclesiástico hasta proponer el latín bíblico de la VULGATA como modelo de prosa.

Puede parecernos un poco exagerado, pero si se tiene en cuenta la facilidad con que el espíritu de ciertos sacerdotes cedía ante el valor de los textos paganos y tendían a interpretar un error sintáctico de la escritura como si fuera una falta teológica, se explica el celo de Smaragdus para canonizar la gramática de la BIBLIA.

El racionalismo griego sobrevivió en la retórica y de manera especial en la dialéctica. Los doctores de la Iglesia y sus grandes santos sintieron el peligro del momento y acudieron con todas sus fuerzas a defender la fortaleza de la doctrina puesta a prueba por las modas intelectuales.

Los comienzos del siglo X están cargados de malos

presagios para la cristiandad. Los normandos penetraban por los ríos en sus rápidos esquifes, arrasaban las ciudades y sembraban el terror en las campañas. La vida se llenó de sobresaltos guerreros y los nobles prepararon sus armas para defender los territorios de la cristiandad. Por todas partes combates, incendios, lamentos y desolación. La vida del espíritu volvió a buscar refugio en los conventos como en las épocas de las invasiones germánicas y como en ese tiempo los obispos trataron de incorporar los invasores a la civilización y convertirlos a la fe.

No era el paganismo de estos nuevos catecúmenos lo más difícil de asimilar, sino aquel que nacía de la frecuentación del pensamiento clásico y conquistaba la inteligencia. La influencia de Scoto Eriúgena se hacía sentir en los pensadores eclesiásticos y les inculcaba un peligroso gusto por las disputas dialécticas.

A esta época perteneció Gerbert d'Aurillac. Había nacido en el sur de Francia y recibió su primera instrucción en el claustro de Aurillac bajo la dirección de Odón de Cluny. Tres años en España le permitieron entrar en contacto con la ciencia árabe, entonces mucho más avanzada que la europea. A su regreso se puso al frente de la escuela catedral de Reims y, en la misma ciudad francesa, fue designado arzobispo en el año 991. Posteriormente llevado a la sede arzobispal de Ravena, entró en contacto con la familia imperial y tuvo por discípulo al príncipe Otón, segundo de su nombre. En 999 fue elevado a la más alta dignidad de la Iglesia con el nombre de Silvestre II. Falleció cuatro años más tarde, apenas iniciado el siglo XI.

Representante típico de la ciencia de su tiempo, dominaba todos los saberes incluidos en el *trivium* y el *quadrivium*. Para la enseñanza de la lógica usaba LAS CATEGORÍAS de Aristóteles y los comentarios respectivos de Severino Boecio. Si a estos elementos añadimos el uso de un misterioso astrolabio, podemos concebir la figura de Gerbert d'Aurillac aureolada con la triple diadema de la teología, la dialéctica y algunos conocimientos astronómicos no totalmente eximidos de complicaciones

astrológicas. Estos conocimientos fueron expuestos en su LIBER DE ASTROLABIO que según la opinión de Étienne Gilson testimonia el despertar de la cultura enciclopédica clásica más temprano de lo que es habitual suponer.

Con el gusto por las ciencias comenzó a correr parejo el cultivo de las bellas letras. Si el primero resultaba peligroso por el desencadenamiento de la pasión dialéctica, el segundo no lo era menos por la frecuentación de los poetas paganos y sus inclinaciones amorosas poco santas. Fue una hermana de la caridad, sor Hrotsvita, la primera en ponerse en la tarea de bautizar las obras de Terencio. El resultado haría reír a los amantes del teatro, especialmente si imaginaran a la buena monjita tratando de dar un giro piadoso a las zafadurías del comediógrafo latino. "*A menudo* —escribía sor Hrotsvita— *enrojezco de vergüenza y confusión, porque no puedo usar ese estilo sin imaginar y describir la detestable locura de amantes criminales y la impura dulzura de conversaciones que nuestras orejas debieran negarse a oír, pero si hubiera evitado estas situaciones por pudor, no hubiera logrado mi objetivo: mostrar la gloria de la inocencia en toda su claridad*".

Sor Hrotsvita no era fácil de impresionar por la crítica y declaraba abiertamente su complacencia por su modo de celebrar las virtudes. Ingenuidad aparte, resta como conquista intelectual de la época el nacimiento del teatro cristiano bajo los auspicios de una monja germana influida intelectualmente por los hermanos de la abadía de Candersheim.

Otra escuela catedral famosa fue la de Chartres bajo la dirección de un discípulo de Gerbert de nombre Fulberto. Chartres se convertirá en un centro activísimo de la inteligencia del siglo XII.

París debió seguir el movimiento iniciado en Reims y Chartres. Varias escuelas se abrieron en la vieja capital gala durante el siglo X y pronto comenzaron a regir la vida intelectual del reino de Francia. Las escuelas monásticas tuvieron sus sedes en la orilla izquierda del Sena: Saint-Germian des Prés, Sainte-Geneviève y Saint-Victor. Esta última escuela alcanzó fama gracias a la

presencia de esas dos luminarias del siglo XII que fueron Hugo y Ricardo de Saint-Victor.

Pero la más importante de las escuelas parisienses fue la patrocinada por los obispos en la Isla de la Cité donde pronto se levantaría Nuestra Señora de París. Abierta a todos los estudiantes de Occidente y con maestros venidos de todas partes, la escuela catedral de París será el semillero de la futura universidad. Durante el siglo XII enseñaron en ella los dos maestros más famosos de la época, Guillermo de Champeaux y Pierre Abélard. Guillermo de Champeaux escribía que en el claustro de Nuestra Señora enseñaron también, en su oportunidad, Anselmo de León, Alain de Lille, Gilbert de la Porrée, el inglés Robert Pulleyn y Adán du Petit Pont, futuro obispo de Saint Asaph.

Santa Genoveva, menos visitada por extranjeros, tuvo la gloria de tener en su cátedra a Pedro Lombardo cuyo LIBER SENTENTIAE fue la suma teológica del siglo XII.

2. Dialécticos y teólogos

La introducción en los estudios de la lógica aristotélica no siempre favoreció el incremento de la teología. Habrá que esperar el advenimiento de Alberto Magno y Tomás de Aquino para la total incorporación de la ciencia aristotélica a la sabiduría cristiana. Hasta ese momento la frecuentación del Estagirita inspiraba un cierto gusto herético por las disputaciones sofísticas.

El cultivo de la inteligencia siempre predispuso para la soberbia y no faltaron peripatéticos que sometieron las verdades teológicas a la prueba de fuego del arte silogístico. Los nombres de Anselmo de Besata, llamado el Peripatético, y de Berengario de Tours aparecen en la primera línea de una dialéctica impertinente frente a los reclamos de los teólogos tradicionalistas. Pero si Anselmo de Besata se contentó con modestos triunfos argumentativos, Berengario de Tours llevó un ataque a fondo contra las mismas verdades de la fe.

Berengario tuvo la firme convicción de la superioridad de la dialéctica. Es la razón misma —afirmaba— y como la razón es la raíz de nuestra semejanza con Dios, no recurrir a ella es negar nuestro título de gloria y no renovar día a día nuestra divina imagen.

Los términos de la exposición están definitivamente adcriptos a una lengua caduca, pero la idea central del argumento no puede ser más moderna. Como su maestro Scoto Eriúgena, está convencido de la superioridad de la razón sobre la autoridad. La aplicación de tal doctrina a una interpretación del dogma de la eucaristía lo llevó a sostener una doctrina decisivamente herética que Scoto Eriúgena no hubiera autorizado.

Los excesos dialécticos de Berengario arrojaron su descrédito sobre la lógica y en general sobre la filosofía, sospechosa, por sus inclinaciones racionalistas, de fomentar las herejías. Las nuevas órdenes monásticas desestimaron tales estudios y trataron de reforzar la piedad abriendo las compuertas de la contemplación mística.

Lo esencial es la salvación del alma, y la manera más simple de lograr este santo propósito es haciéndose monje. Para merecer las promesas de Nuestro Señor Jesucristo no hace falta filosofar. El monje puede prescindir perfectamente de las vanas lucubraciones de la sabiduría griega y contentarse con el estudio de las SAGRADAS ESCRITURAS. Pedro Damiano advertía con claridad: *"Platón escruta los secretos de la misteriosa naturaleza, fija límites a las órbitas de los planetas y calcula el curso de los astros: lo rechazo con desdén. Pitágoras divide en latitudes la esfera terrestre: me importa poco... Euclides se inclina sobre problemas embrollados en sus figuras geométricas: igualmente lo abandono; en cuanto a los retóricos* [dialécticos incluidos] *los descalifico como indignos de tratar la santa teología"*.

Pedro Damiano era uno de esos monjes cuyas sentencias hacen las delicias de los enemigos de la Iglesia y cuyas admoniciones en pro de la humildad colocan el cuerpo humano en la gelatina de la más abyecta podredumbre. Apasionado y violento en la exaltación de la fe, delata uno de los aspectos de esa Edad Media tan rica

en figuras discordantes. Tan santo como Alberto Magno, es su perfecta contradicción espiritual.

Pero con toda su santídad y el prestigio de una conducta sin máculas, la enseñanza de Pedro Damiano tenía sus peligros. Acentuaba de tal modo la omnipotencia divina, que la voluntad de Dios amenazaba hacer estallar la inteligibilidad del universo y, en cierta medida, auspiciaba el voluntarismo de la escolástica declinante.

No todo fue conflicto entre la filosofía y la teología. Hubo pensadores empeñados con bastante inteligencia para hallar los justos títulos de una concordancia. El primero fue San Anselmo de Canterbury.

Nació en Piamonte, Valle de Aosta, en el año 1033, Atraído por la fama de su compatriota Lanfranco, por entonces abad de Beo Helluin en Normandía, entró de monje en ese convento y unió su suerte al pueblo normando. Prior de esa misma abadía y más tarde abad, llegó con Guillermo el Conquistador hasta Inglaterra donde fue designado arzobispo de Canterbury.

Enamorado de la filosofía y seguro de la realidad divina *"como aquel cuyo mayor no puede ser pensado"*, emprendió la redacción de su MONOLOGIUM para desarrollar en toda su plenitud el argumento ontológico. La prueba no podía ser más racional ni dialéctica. Siglos más adelante será retomada, en un contexto algo diferente, primero por Descartes y luego por Hegel. Los enemigos de la dialéctica tenían que ser muy exigentes sobre ese *"cuyo mayor no puede ser pensado"* para no ver en él el Dios de las SAGRADAS ESCRITURAS.

San Anselmo consideraba a la fe como fuente cabal de conocimiento verdadero y rechazó la idea de someter la ESCRITURA al examen de la lógica porque en verdad no se comprendía para creer, sino que se creía para comprender. Éste era su firme punto de apoyo. Si no fuera por el carácter esencialista de su argumento ontológico, su doctrina hubiera sido una de las más sólidas de la época.

Desgraciadamente para su solidez, la dialéctica fue cultivada con excesiva prolijidad. Mientras las pruebas cosmológicas no fueron advertidas, la deducción onto-

lógica tenía todas las debilidades señaladas por Gaunilón en la célebre controversia.

El arzobispo de Canterbury escribió su DE VERITATE para responder a las objeciones de Gaunilón, pero debemos reconocer que el modesto monje había vulnerado para siempre la armadura dialéctica de Anselmo con su irrefutable principio: del "*nosse ad esse non valet consequentia*".

Anselmo fue guía de los escolásticos tanto en filosofía como en teología porque colocó la fe sobre todo saber de razón, sin quitar a la inteligencia su aptitud para inquirir y conocer verdades del orden natural.

La escuela catedral de Chartres fue durante la primera mitad del siglo XII el centro intelectual más importante de Francia. Esa situación la debió al impulso de su fundador, el obispo Fulberto, fallecido en 1028. En Chartres enseñaron Juan de Salisbury, Gilberto de la Porree y Thierry de Chartres, para nombrar sólo los más importantes. Gilberto de la Porrée o Porretano sucedió a Bernardo de Chartres como canciller de la escuela. Más tarde enseñó en París y murió cuando era obispo de la ciudad de Poitiers. Junto con Pedro Abelardo es uno de los intelectuales más finos de su tiempo. Menos lógico que el famoso canónigo nantés, le aventajaba, dice Gilson, en su capacidad para el conocimiento de la metafísica. Se le atribuye un libro: LIBER SEX PRINCIPIORUM comentado por San Alberto Magno junto a las obras de Aristóteles y Boecio. Esto indica la veneración tributada a Gilberto por los intelectuales del siglo siguiente y habla con elocuencia de la importancia de los temas por él desarrollados. Es opinión de quienes frecuentaron su lectura que su exposición no siempre está a la altura de sus temas. Le falta claridad, precisión y rigor, pero tiene atisbos geniales que compensan su oscuridad. El LIBRO DE LOS SEIS PRINCIPIOS es una interpretación metafísica de LAS CATEGORÍAS de Aristóteles. Sus tesis más importantes las expuso en sus comentarios al TRATADO DE LA TRINIDAD de Severino Boecio.

Gilberto Porretano es hombre de su época, y, aunque conoció la lógica aristotélica, su pensamiento estaba decididamente influido por la filosofía de Platón.

La lógica se introduce cada vez con más vigor en los estudios del siglo XII y prolonga el esfuerzo de los dialécticos para asediar con recursos argumentativos las posiciones de los teólogos tradicionales. La lucha intelectual se exasperó por la intervención de los místicos y su violenta reacción frente a los peligros racionalistas.

Juan de Salisbury llamó *cornificius* a los dialécticos impenitentes cuyas sutilezas intelectuales eran delicias para los descreídos y desesperación para los creyentes. Fue en las orillas del Sena, en la escuela del Pequeño Puente o Parvipontana, donde se juntaron todos los amantes del arte de discutir y se dedicaron, según Salisbury, al entretenido oficio de cortar pelos en cuatro.

El más célebre dialéctico de la época y una de las más discutidas personalidades medievales fue Pedro Abelardo. Nació en la aldea de Pallet, cerca de Nantes, en el año 1079 y vivió hasta 1142. Hijo de un caballero que había alternado la espada con los latines, se entusiasmó por las letras y renunció al ejercicio del arte ecuestre para cultivar la lógica y la dialéctica.

Estudió en París bajo la dirección de Guillermo de Champeaux. A poco andar acumuló tantas dificultades contra la doctrina realista del maestro que lo obligó a revisar su posición y aceptar las tesis nominalistas por él sostenidas. Esta oposición declarada a Guillermo de Champeaux y su triunfo dialéctico le valieron fama. Su escuela se llenó de alumnos atraídos por el brillo de sus clases.

"Quedó siempre en Abelardo —comenta Gilson en su PHILOSOPHIE AU MOYEN AGE— *algo del espíritu militar de sus antepasados. Es por medio de un verdadero boletín de victoria que cierra la narración de su polémica con Guillermo de Champeaux".*

Arregladas sus cuentas con el maestro Guillermo, Abelardo se dirigió a León para estudiar teología con otra celebridad escolástica, Anselmo de León. Abelardo era discípulo peligroso. Su agudeza dialéctica estaba ayu-

dada por una lengua afilada y una notable agilidad mental. Anselmo pudo experimentarlo en carne propia cuando sufrió la suerte de Guillermo y se vio puesto en la picota por las implacables argucias de Abelardo.

Terminada su historia con Anselmo volvió a París y se convirtió en uno de los maestros más frecuentados de su tiempo. En esta época se inserta su famosa aventura con Heloísa, comienzo de sus terribles calamidades. Se ha escrito mucho sobre este sórdido episodio y se ha tratado de explotarlo para exaltar el amor romántico o denigrar las costumbres cristianas. Abelardo sedujo a Heloísa con todos los refinamientos de un prolijo lector del Ars amandi de Ovidio, con el agravante de ser un hombre ya grande, treinta y dos o treinta y tres años, y ella una muchacha de dieciséis. No lo retuvo el respeto de la familia de Heloísa y, cuando fue descubierto, alegó su carácter de filósofo para eludir el compromiso matrimonial impuesto por las costumbres. La venganza tomada por los familiares de Heloísa, un poco excesiva para el gusto de Abelardo, armonizaba con el sumario concepto de justicia propio de la época: mutilar al criminal por donde había pecado.

Desposeído de su virilidad, Abelardo fue a esconder su vergüenza entre los monjes de San Dionisio. Heloísa, siempre fiel a su infortunado amante, entró también en la vida conventual y desde allí mantuvo con Abelardo una intensa correspondencia que, por razones obvias, fue mucho más espiritual.

Los trabajos escritos de Pedro Abelardo, incluidas sus numerosas cartas a Heloísa, delatan el doble interés filosófico y teológico de sus gustos intelectuales. Desde el punto de vista teológico impuso el método de *sic et non* destinado a desarrollarse en el siglo siguiente. El método consistía en oponer una autoridad teológica a otra, no para complacerse en las contradicciones de los maestros, sino para probar una verdad recurriendo a la confrontación dialéctica. Enamorado ardiente de la lógica, usó la dialéctica al servicio de la verdad revelada. Aunque muchas veces abusó del uso de aquélla, no lo hizo para negar los dogmas sino para aclarar su contenido.

Gilson termina su indagación en la obra de Abelardo destacando su importancia histórica: daba el ejemplo de cómo podía discutirse a fondo un problema filosófico y resolverlo sin apelar a un criterio de autoridad teológica. El intento no era nuevo, pero la importancia intelectual de Abelardo superaba a la de otros lógicos empeñados en la misma tarea.

3. Las escuelas de París en el siglo XII

Los nombres de Guillermo de Champeaux, Pedro Abelardo, Guillermo de Conches, Adan Parvipontano, Gilberto Porretano, Pedro Lombardo, Alain de Lille y otros más habían acreditado las escuelas parisienses durante el siglo XII. París pasaba en esa época, y con toda justicia, por ser la capital intelectual del Occidente cristiano. Los escritos de ese siglo abundan en designaciones alusivas: la *Ciudad de las Letras*, la *Ciudadela de la Fe Católica*. Una vasta pretensión magisterial se cernía sobre París y hasta ella llegaban, con el deseo de aprender, estudiantes de todos los países.

Junto con los estudiantes llegaron también maestros. No faltó quien se hizo eco de esta situación y escribió que París aprovechaba el aporte intelectual de todas partes, pero era incapaz de producir sabios de gran renombre. En verdad no faltaron profesores naturales de París, pero en general fueron personajes oscuros y no tuvieron el valor de muchos extranjeros que honraron sus cátedras.

París fue lugar de encuentro y en alguna manera el genio de la ciudad debe haber contribuido a esta situación. La amabilidad de la antigua cortesía francesa, la excelente política de los Capetos, la bondad del clima y las comodidades ofrecidas por los hospederos contribuyeron, sin lugar a dudas, para hacer de la vieja Lutecia el lugar escogido por la ciencia.

Las escuelas catedrales tenían un carácter decididamente eclesiástico, no porque todos sus maestros y alumnos fueran sacerdotes, pues había también laicos entre unos y otros, sino porque la índole de la cultura medieval

hacía del conocimiento teológico el grado más alto de la sabiduría.

Esta enseñanza de fundamento teológico estuvo en sus comienzos a cargo de los obispos. "*Sin duda* –opina Ferdinand Lot–, *la curiosidad por las cosas del espíritu se encuentra también fuera de los medios esclesiásticos. Una literatura de lengua francesa, asombrosamente rica y ya brillante, ha tomado un magnífico impulso en la Francia del siglo XII. Ella responde al gusto del público, cada vez más numeroso y distinto del mundo de los clérigos. Éstos a su vez tratan y no sin éxito de componer obras del mismo tipo. Las canciones de Guillermo, duque de Aquitania, son, entre muchas otras, pruebas decisivas. Pero la cultura clásica y la cultura sapiencial, ambas de lengua latina, permanecen y todavía permanecerán mucho tiempo en manos de los sacerdotes y de los clérigos en general. Para ellos el latín es una lengua viva, lengua del culto religioso y de uso diario. En la división de tareas operada en el seno de la sociedad medieval, le corresponde a los caballeros el manejo de las armas; a los hombres del pueblo los trabajos de campo y los oficios en la ciudad, a los clérigos la plegaria y la labor de espíritu*" [151].

La Iglesia dispensa el saber y vigila su desarrollo; junto al obispo y en su nombre, el canciller vela por la buena marcha de la escuela. En la catedral de Nuestra Señora de París se comenzó por impartir clases en el interior de la gran basílica, pero la cantidad de estudiantes y la turbulencia natural de ese mundo joven e inquieto obligó a buscar otro recinto fuera de la catedral.

No era tarea fácil. Los estudiantes seguían llegando a París desde diversos puntos de Europa, y con ellos maestros independientes de la jurisdicción eclesiástica de Nuestra Señora. La pequeña altura donde se levantaba la abadía de Santa Genoveva se convirtió en lugar preferido. Las escuelas instaladas sobre ellas eludían el control del canciller y se encontraban, geográficamente, bajo la hegemonía más blanda de los abades. Pedro Abelardo había

151 Ferdinand Lot, À TRAVERS L'HISTOIRE DU MOYEN ÂGE, Paris, P.U.F., 1950, págs. 288-9.

dado el ejemplo. Así, en busca de una mayor libertad de expresión, muchos maestros emigraron hacia Santa Genoveva.

Esta afluencia estudiantil hacia lugares todavía campestres obligó a los dueños de los predios a lotear rápidamente sus terrenos y venderlos a los interesados en levantar edificios para albergue de esa población. Los barrios de Santa Genoveva y San Germán des Prés se valorizaron rápidamente y pronto tomaron el aspecto de una población juvenil y bulliciosa. Éstos fueron los orígenes del famoso Barrio Latino nacido en el ocaso del siglo XII.

Ferdinand Lot recuerda que el éxodo estudiantil no se hizo de golpe. Durante muchos años los estudios teológicos siguieron teniendo como centro topográfico *l'Ile de la Cité*. Los primeros en emigrar fueron los maestros y los estudiantes de *artes*. Es decir los dedicados a las disciplinas científicas generales, que constituían la propedéutica obligada antes de iniciar estudios superiores o especializados.

"Cualquiera destinado a los estudios jurídicos, teológicos o médicos, debía previamente asegurarse una cultura general, cuyos programas correspondían, poco más o menos, a eso que los romanos enseñaban en la época de Varrón y que la primera Edad Media tuvo la costumbre de llamar, con Castodoro en el siglo VI e Isidoro de Sevilla en el VII, artes liberales. Estas disciplinas comprendían el «trivium» y el «quadrivium». En una palabra, una enseñanza humanística, dentro de la cual la literatura contaba más que las otras" [152].

El Barrio Latino se llena de jóvenes de quince años en adelante y comienza a cobrar fama la turbulencia de sus fiestas ruidosas y sus humoradas no siempre admitidas por los *corchetes* del rey. Durante el reinado de Felipe Augusto la muralla de la ciudad de París rodeó la montaña de Santa Genoveva y todo el Barrio Latino. Merced a este crecimiento de la ciudad, los estudios quedaron nuevamente bajo la jurisdicción del obispo y su canciller.

De esta fecha, fin del año 1208 ó comienzos del 1209, los maestros por un lado y los estudiantes por otro deci-

152 Ibídem, pág. 292.

dieron organizarse en una suerte corporativa llamada *conjuratio* para la primera y sin nombre preciso para la segunda. Cuando ambos se unieron en una corporación única, ésta recibió el nombre de *studium generalis* o *universitas.*

"*El siglo XIII* —escribe Jacques Le Goff— *es el siglo de las universidades, porque es el siglo de las corporaciones*". El propósito de la asociación era defender los intereses de maestros y estudiantes contra las excesivas pretensiones del canciller episcopal. En esta faena para alcanzar privilegios se vieron ayudados por la intervención papal. El sumo pontífice vio en el surgimiento de las universidades un movimiento de gran interés espiritual y no quiso verlo limitado por los intereses provincianos de las cancillerías. A la dimensión universal de los motivos comprometidos correspondía una solución universal del problema.

En agosto de 1215 el legado papal en Francia, Robert de Courçon, da a los maestros y alumnos unidos en corporación un estatuto para sustraerlos definitivamente a la autoridad del canciller de Nuestra Señora. El canciller no aceptó dócilmente la orden papal y movió todos los recursos espirituales en su poder para conservar su autoridad. Hizo excomulgar por el obispo de París a maestros y alumnos por el delito de coalición y luego por asociación ilícita. El papa levantó la excomunión y por una bula fechada en mayo de 1219 infligió al canciller una pena lo bastante severa como para terminar con su intervención molesta en asuntos universitarios.

4. La corporación de estudios de Bologna

La Universidad de París se especializó en los estudios de filosofía y teología; la Universidad de Bologna se dedicó al derecho civil y al canónico. Italia conservó siempre un agudo interés en mantener la viva tradición de los estudios jurídicos. Ni la invasión de los bárbaros ni la caída del Imperio Romano pudieron borrar de los italianos el gusto por las cuestiones de índole local.

El renacimiento del derecho romano en la mitad del siglo XII provocó el surgimiento de la escuela de Bologna.

Hubo otros centros de estudios jurídicos en diversas ciudades de Italia —Pavía y Ravena se especializaron en derecho lombardo y romano respectivamente—, pero Bologna tomó la delantera en estos estudios por una convergencia de causas diversas.

La vida municipal italiana, muy rica en bienes espirituales, tuvo muy pronto una serie de escuelas dedicadas a la enseñanza del *trivium* y el *quadrivium*. En Bologna concurrieron a la fundación de la universidad por lo menos tres escuelas: una municipal especializada en derecho romano y cuyo objetivo era instruir en la ley a los futuros miembros del consejo de la ciudad y a los magistrados en general; una escuela catedral encargada del *trivium* y el *quadrivium* y una tercera dependiente de la abadía de San Félix, dedicada al derecho canónico.

Otra causa explicativa del auge del derecho en Bologna fue la permanencia en la ciudad, durante la primera mitad del siglo XII, de Irnerius, uno de los más renombrados renovadores de los estudios de la ley romana. Irnerius introdujo el estudio del derecho romano a través del código de Justiniano y lo proveyó de un método por medio de sus comentarios, *glosas*, que añadían al texto una serie de notas, de pasajes paralelos y variantes. Fue también autor de una casuística donde compiló antecedentes para ilustrar los principales principios del derecho. El padre Daly comenta que Irnerius y sus sucesores en Bologna aplicaron sus métodos a una gran parte del DIGESTO y a las INSTITUCIONES de Justiniano y con ello fundaron la justa tradición jurídica de Bologna [153]. *"Bononia docet"* se decía en homenaje al mejor conocimiento del derecho que se podía adquirir en la época.

El derecho canónico tuvo también su gran comentarista boloñés, un monje, del monasterio de San Félix, de nombre Gratianus. Éste codificó las leyes del derecho canónico en una colección destinada a influir profundamente en la civilización europea. Antes de su trabajo las leyes de la Iglesia aparecían en colecciones desordenadas y llenas

153 L. J. Daly, THE MEDIEVAL UNIVERSITY, New York, Sheed & Ward, 1961.

de contradicciones. Con una masa de material impresionante produjo su famoso DECRETUM con tres mil novecientas leyes o cánones tomadas de los concilios, sínodos, decretos y encíclicas papales.

El mérito de Graciano no fue el de un simple compilador, su trabajo presenta una distribución ordenada del material legislativo en un sistema metódico destinado a imponerse en futuras codificaciones.

La leyenda hace descender la Universidad de Bologna de un decreto de Teodosio II redactado en el año 433. El autor del código *teodosiano* sería el fundador de la venerable institución. Era retrotraer el origen a una fecha muy improbable y no faltaron las falsificaciones adecuadas para corroborar la ocurrencia. La verdad es algo menos antigua y la historia puede recoger un decreto de Federico I redactado en 1158 y donde se da carta a los estudiantes de derecho de la ciudad de Bologna para tener una situación especial dentro de la jurisdicción esclesiástica. Algunos investigadores suponen que el decreto imperial se refiere a todo el reino de Lombardía. Existe un segundo decreto del papa Clemente III fechado en 1189 en el que se confirman las ordenanzas corporativas de los maestros y estudiantes de Bologna. Ambas fechas son las primeras en orden a la constitución de la universidad de Occidente. Bologna y París fueron modelos para la organización corporativa de otras universidades medievales.

La Universidad de París comenzó por ser *conjuratio* de maestros, la de Bologna lo fue de estudiantes. El rector fue un cargo corporativo que recaía en un estudiante elegido directamente por sufragio de los asociados. Los profesores eran designados por el rector y su situación dependía de un contrato acordado con la corporación estudiantil.

La corporación universitaria podía defender sus puestas ante las autoridades diocesanas con la sola amenaza de retirarse de la ciudad y aceptar la hospitalidad de un burgo mejor dispuesto. No faltaban ciudades para recibirla, pues el número de los estudiantes boloñeses era grande y su afluencia a una villa significaba movimiento, comercio, prestigio, gastos y otras entradas nada despreciables. Se

cree que la fundación de la Universidad de Padua en 1222 fue producto de una secesión estudiantil.

La Universidad de París tuvo en 1229 un conflicto con las autoridades y sufrió la amenaza de un traslado masivo a Orleans o a Toulouse. El pleito degeneró en tumulto y el Barrio Latino tuvo su "parisazo" con algunos estudiantes muertos y no pocos burgueses descalabrados. Las reyertas medievales eran a fuerza de estacas y puñales, algunas picas y pocas espadas, de tal modo los bandos en pugna no diferían notablemente en su armamento y la lucha se hacía más sangrienta y encarnizada. La gresca provocó la intervención de los guardias del rey y durante dos años la Ciudad Luz fue abandonada por sus estudiantes. En 1231 San Luis y Blanca de Castilla reconocen solemnemente la carta estatutaria de la universidad y le acuerdan los privilegios otorgados anteriormente por Felipe Augusto.

5. Otras universidades medievales

Junto con la teología y el derecho prosperó el estudio de la medicina. Los conocimientos medievales en esta disciplina eran rudimentarios y escasos. Se limitaban al estudio de los textos clásicos del Herbarium de Dioscórido y a un cuerpo de escritos de Galeno, Hipócrates y Coelius Aurelianus.

La primera escuela de medicina fue fundada entre los siglos X y XI en Salerno, Sicilia. La componían algunos maestros de gran prestigio personal pero no poseía organización corporativa. Garioponto y Petroncello son los más célebres.

El renombre de la facultad de medicina de Salermo se extendió por toda la cristiandad y abundaron los visitantes provenientes de otros países para aprender en ella el arte de curar. Constantino, llamado el Africano por ser nativo de Cartago, fue otro famoso maestro de la escuela salernitana. Su importancia en la historia de la medicina reside en la posesión de un lote de libros traducidos del árabe al latín y convertidos por su influencia en manuales

inexcusables para alcanzar nivel universitario en esos conocimientos. Tuvo un discípulo, Giovanni di Milano, que puso sus enseñanzas en versos y escribió un manual de higiene: REGIMEN SANITATIS SALERNITANUM.

En 1231 Federico II animó la creación de la Universidad de Salerno sobre la base de su antigua escuela de medicina. La influencia de la medicina árabe era extraordinaria y el camino hacia Occidente de estos conocimientos se organizó a través de la costa meridional de Francia. Montpellier fue la ciudad gala preferida por la medicina; en ella nacieron los fundamentos de una corporación de enseñanza del arte de curar.

La situación geográfica permitió a Montpellier estar en contacto con el reino de Sicilia y, mediante él, con Oriente. El hecho de hallarse en esa época bajo la corona de Aragón la puso también en contacto con los judíos españoles, excelentes conocedores del árabe e inevitables intermediarios para la traducción de libros escritos en esa lengua.

Montpellier gozó de un régimen hospitalario muy bien provisto. En su escuela de medicina se conoció por primera vez en Europa EL CANON de Avicena y más tarde el COLLIGET de Averroes. Desde 1160 hasta los salernitanos llegaban a Montpellier para leer sus libros y consultar sus profesores de física, como se llamaba entonces a los estudios médicos.

Faltaba a la Escuela de Montpellier, dependiente del Priorato de San Fermín, una organización corporativa capaz de convertirla en universidad. Entre 1200 y1220 se dará este paso gracias a la preocupación del legado pontificio Conrado de Urach. Por esa época el sur de Francia sufre la conmoción provocada por el influjo de los cátaros y la intervención inquisitorial de la Iglesia para reprimir la herejía.

La Universidad de Montpellier tuvo por centro la facultad de medicina, pero en 1230, terminada la guerra contra los albigenses o cátaros, se funda la facultad de derecho. Diez años más tarde la de artes y recién en 1289 el centro universitario de la ciudad es elevado a la

jerarquía de *studium generale* o universidad en sentido pleno.

París, Bologna y Montpellier sirvieron de modelo a las más antiguas universidades de Europa, entre las que brillarán, con luz particular, Oxford y Salamanca.

La palabra *universitas* en lugar de *studium* fue empleada por primera vez en Oxford entre 1240 y 1252. Esta famosa escuela inglesa añadió, a las enseñanzas de derecho canónico y medicina, una intensa profundización de los estudios teológicos conducida por el maestro Roberto Grosseteste.

Durante el siglo XIII la gratuidad de la enseñanza impartida por las universidades era un principio indiscutido. El primer atentado vino de Oxford. Los estudiantes debieron pagar una pequeña suma para atender a la subsistencia de los profesores. La incorporación casi contemporánea de las órdenes mendicantes a la enseñanza reforzó el carácter gratuito y dio a los estudios teológicos la forma polémica y militante exigida por la época.

La afluencia a los estudios superiores de jóvenes sin recursos pecuniarios obligó a la creación de los *colegios*. Estas instituciones fueron destinadas a ser albergues para quienes no podían pagarse una posada. Las subvenciones particulares sostenían la economía de esos colegios y satisfacían la demanda de estudios reclamada por un mundo juvenil deseoso de ciencia.

El colegio más célebre de París fue fundado por el capellán de San Luis, *maître* Robert Sorbon en 1257. El nombre de *Sorbonne* ha sobrevivido hasta nuestros días para designar el más importante centro de estudios de la capital de Francia.

Cuando los colegios no eran casas religiosas eran llamados *bolsas* o *sacos*, y en sentido más limitado se designaba con ese nombre al lugar obtenido en uno de esos colegios. La palabra latina *bursa* dará nacimiento a la nuestra *beca* para designar la índole de este servicio social. Los beneficiarios de estas *bolsas* o *bolsillos* se llamaban *bursarii* o *bursiati* y estaban sometidos a una disciplina de estudios muy severa.

Por el carácter eclesiástico de maestros y alumnos, los miembros de la universidad, fueran o no sacerdotes, eran llamados *clérigos*. La disciplina de estos centros no era siempre de lo mejor. El vagabundeo estudiantil fue enorme y pronto se formaron grupos de "clérigos" trotamundos llamados *goliardos* por la lengua de la época y cuyos excesos y travesuras llenaron de hazañas pantagruélicas los anales del tiempo. Sacerdotes sin vocación, estudiantes fracasados, jóvenes licenciados sin plaza fija en la sociedad, vivieron en bandas desaprensivas componiendo canciones para expresar su humor o su insatisfacción y crearon así una suerte de literatura especial.

"*Estas canciones* —escribe Schnürer—, *que son a menudo bellas y poéticas, parodian con talento y reflejan el descuido y la alegría. Con frecuencia denotan costumbres desordenadas, se burlan del clero y del papa, alaban los placeres de la vida: la bebida y el amor libre y expresan su disconformidad con acerbas críticas al orden vigente*" [154].

Dos colecciones de esas canciones pueden ser consultadas. Una de ellas, CARMINA BURANA, fue recogida en un monasterio de Baviera y se puede escuchar en un disco grabado por Carl Orff a cuya cuenta corre la interpretación musical. La otra se encontraba, hasta hace unos años, en un manuscrito perteneciente a la Universidad de Cambridge. Ignoro si ha hallado un intérprete para su ejecución musical.

154 Gustave Schnürer, L'ÉGLISE ET LA CIVILISATION AU MOYEN ÂGE, Paris, Payot, 1935, T. II, pág. 550.

Capítulo XII: *Organización de los estudios*

1. Escolasticismo

La palabra escolasticismo ha corrido la suerte de la interpretación sobre la Edad Media. Usado como denuesto significa ergotización minuciosa y puramente dialéctica en torno a problemas sin contenido real: la transubstanciación, la naturaleza del ángel, la caída del demonio o la posibilidad de la coexistencia tripersonal en la substancia divina única. Considerada en su acepción semántica y sin ánimo denigratorio, la palabra escolasticismo proviene directamente del término latino *scholasticus*, equivalente a maestro. Una etimología más erudita la haría remontar al vocablo griego *sjolé* equivalente al latino *otium*, cuya significación señalaba el tiempo dedicado al cultivo personal. Escolasticismo es sinónimo de educación, pero sin indicar el aspecto social del proceso.

La escolástica era la ciencia enseñada en las escuelas. Como éstas incluían con énfasis especial la teología y a ella subordinaban toda especulación filosófica, la palabra designará, irrevocablemente, esta manera particular de concebir la relación entre ambos saberes.

La filosofía moderna, en seguimiento de la pretensión renacentista, se creyó en la obligación de retomar por su cuenta las formas del pensamiento antiguo y abandonó para siempre la bárbara modalidad medieval, que consistía en someter la razón a la fe.

"En los escolásticos —opina Hegel— *la filosofía tuvo un carácter tan dependiente como entre los padres de la Iglesia y los árabes".*

Teológica en su esencia, la escolástica buscaba el conocimiento de un tema único: Dios. Pero la naturaleza

divina es para Hegel objeto de especulación exclusivamente filosófica. Por esa razón los teólogos no tenían otro recurso que filosofar, pues *"la ciencia de Dios es única y exclusivamente filosofía"*. Y concluye estableciendo una neta diferencia entre el pensamiento escolástico y el moderno: *"Por eso la filosofía y la teología se consideraban muy justamente como una y la misma cosa. La diferencia entre uno y otro saber marca el tránsito a los tiempos modernos. Ahora se admite la posibilidad de que la razón descubra una verdad que no lo sea para la filosofía"*[155].

La escolástica, en su especie aristotélica, había tenido especial cuidado en distinguir la ciencia teológica propiamente dicha de la filosofía. Santo Tomás de Aquino lo hace con prolijidad suficiente en sus primeros artículos de la SUMA. Pero Hegel estaba dispuesto a pasar por estas disgresiones calzado con las botas de las siete leguas. Los escolásticos no tuvieron el honor de que el gigante del pensamiento moderno les concediera una atención moderada. Santo Tomás de Aquino es despachado en media página y no merece ni una citación de primera mano. A Hegel le basta para conocerlo el tomo VIII de la HISTORIA de Tennemann.

Sin lugar a dudas los escolásticos medievales creían generalmente en la Revelación y sometían sus humanos criterios a lo que suponían, equivocados o no, verdades procedentes de Dios mismo. Si la revelación hecha por Cristo tiene su origen en el misterio de la vida divina, nada más natural; pero si no es así, los escolásticos padecieron los efectos de una ilusión aberrante que resultó —extraños efectos de la realidad— generosamente fecunda en obras de alta civilización.

La perspectiva descubierta en nuestra primera ojeada sobre la escolástica puede hacer pensar en un bloque sin fisuras, en una suerte de unidad intelectual monolítica sostenida en los estrechos límites de la ortodoxia por el aparato represivo espiritual de la Iglesia. Basta recordar

[155] Hegel, HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, México, F.C.E., T. III, pág. 106.

la lucha entre dialécticos y místicos para percibir la complejidad de su trasfondo.

La escolástica no fue enseñanza uniforme y hecha de acuerdo con un criterio único. La designación incluye muchas corrientes intelectuales y algunas de ellas trenzadas en querellas de larga duración: dialécticos, logicistas, agustinistas, neoplatónicos, místicos y aristotélicos son nombres generales para encubrir matices tan diferenciados como aquellos que auspiciaron la batalla entre averroístas y tomistas, en los límites de la influencia aristotélica.

2. Organización corporativa de la universidad

La organización de las corporaciones universitarias nació de exigencias locales y obedeció, en cada situación concreta, a una modalidad típica del lugar y del momento. La Universidad de París fue una asociación de maestros y la de Bologna de estudiantes. En una y otra parte los *escolares* se dividieron en *naciones* conforme al país de donde procedían.

En sus primeros años la escuela catedral de Bologna reconoció la existencia de tres estratos estudiantiles: *universitas ultramontanorum* para los jóvenes procedentes de allende los Alpes; *universitas citramontanorum* para los naturales de Italia, sin que se diera un nombre especial a los nativos de Bologna no incluidos en ninguna de las organizaciones precedentes.

La municipalidad de Bologna no mostró un interés muy vivo en el crecimiento de la universidad ni mucho menos en el advenimiento de todos esos extranjeros. Su preocupación se centraba en los estudios del derecho. Trató de encausar la corriente estudiantil bajo la dirección de sus propios colegios de profesores, sin reconocer los derechos de las corporaciones escolares.

Los estudiantes pidieron protección al papa y hallaron en la persona de Honorio III una autoridad sensible a sus intereses. El papa consolidó la corporación universitaria y la colocó fuera de la jurisdicción municipal.

Honorio debió intervenir, años más tarde, contra una orden del emperador Federico II para cerrar la Universidad de Bologua en beneficio de la facultad de derecho recientemente fundada en Nápoles. El edicto imperial fechado en 1285 no fue tomado en cuenta y la protección papal logró sostener la universidad contra la política del emperador.

En el año 1265 el estatuto de las naciones ultramontanas incluía franceses, provenzales, ingleses, picardos, burgundios, potevinos, turaneses, normandos, catalanes, húngaros, polacos, germanos y gascones. La composición de la universidad citramontana no era menos compleja, pues cada ciudad italiana aspiraba a ser considerada como una nación. Debemos advertir, a riesgo de perder de vista el esquema, que la constitución en naciones era variable y, como cada una de las universidades, ultramontana y citramontana, elegía sus propios rectores, la diversidad de estos funcionarios estudiantiles no hacía fácil un manejo centralizado de la corporación.

La elección del rector de la universidad no era tarea simple ni se realizó siempre de acuerdo con un modelo único. Se sabe que debía ser estudiante, la edad exigida oscilaba en los veinticinco años. En Bologna era también condición indispensable para ser rector llevar cinco años en el estudio del derecho. Otras condiciones: soltero, discreto, prudente, honesto y serio.

El rector de la universidad tenía privilegios de magistrado. El estudiante honrado con ese título cumplía en la sociedad una misión honorífica de gran importancia. Esta situación reclamaba gastos y atenciones que debían ser enfrentados con cierta liberalidad económica. El cargo de rector era sólo accesible a jóvenes con fortuna o que gozaban de una prebenda eclesiástica: canónigo o deán.

Los síndicos, dos por cada universidad, ayudaban al rector en sus funciones propias; por debajo de ellos, un grupo de seis clérigos, llamados *los prudentes,* tenían por misión inspeccionar el trabajo de los copistas en la impresión de los libros. Una suerte de consejo universitario compuesto por treinta y ocho miembros, diecinueve por

cada universidad, constituía el tribunal supremo de la corporación.

La organización estudiantil boloñesa duró hasta el año 1798. Napoleón dispersó las naciones y convirtió el viejo centro de estudios en una universidad de Estado. Por primera vez en su historia secular un profesor fue rector de la Universidad de Bologna.

Las naciones integradoras de la Universidad de París tuvieron un origen similar. La concurrencia a las escuelas del Barrio Latino de muchos estudiantes procedentes de otros países, los obligó a vivir juntos y a defender en común sus intereses gremiales. Parece, el dato no es muy firme, que hubo cuatro naciones en París. Sus miembros pertenecían a los maestros de artes y no a los estudiantes de las escuelas de artes. No se conocieron naciones en las facultades de teología, medicina o derecho.

Recordamos: el título de maestro de artes equivalía a nuestro título secundario completo, porque habilitaba para el estudio en una facultad. Esto explica el doble carácter de la agremiación universitaria: defiende los intereses de sus miembros como maestros y a la vez como estudiantes de los institutos superiores.

La división de esta corporación en cuatro naciones no es del todo exacta, porque a lo largo de su historia secular hubo cambios y el criterio en la distribución nacional fue bastante arbitrario. La nación francesa incluía París y sus alrededores, sur de Francia, España, Italia y Grecia. La nación normanda enrolaba belgas, picardos, loreneses. La nación inglesa a los habitantes de las Islas Británicas, holandeses, alemanes, suecos, noruegos, dinamarqueses, húngaros, y eslavos en general. La cuarta nación estaba formada por los provenzales y los catalanes de uno y otro lado de los Pirineos.

El estudiante jefe de su nación recibía el nombre de *proctor* o *rector*. Aparentemente no existía una autoridad única para toda la corporación universitaria. En un documento fechado en 1245, el proctor, como jefe de nación, se distingue del rector, y cuatro años más tarde los cuatro proctores son los electores del rector. Esto hace

suponer una organización más centralizada del mundo estudiantil.

La misión del proctor es defender los intereses y los estatutos corporativos de cada nación y proveer al mantenimiento de la disciplina entre sus miembros. El rector, a partir de 1245, tenía la misma tarea en orden al todo universitario.

Otro funcionario importante en la constitución corporativa de la universidad fue el bedel. En número de dos por cada nación seguía al rector y al proctor en la escala de los cargos. El bedel mayor disponía de tres estudiantes para poder cumplir con sus faenas y el subbedel de uno. Ambos ponían orden y disciplina en las clases, anunciaban horas y días de conferencias, lecturas, clases y otros trabajos escolares. Mantenían el contacto con el rector y los otros estudiantes. Los bedeles recibían un sueldo abonado por los miembros de la corporación por su dedicación a estas tareas.

Además de esas funciones burocráticas cumplían otra mucho más vistosa, eran los encargados de marchar a la cabeza de su nación durante las procesiones empuñando el mazo de plata, insignia de su cargo y estandarte corporativo. Cuando terminaba el período de su mandato, el bedel devolvía el mazo al proctor diciéndole: *"Señor proctor y maestros, he aquí vuestros mazos y vuestros oficios, de los cuales pueden disponer conforme a vuestros designios"*.

Existía otro oficial corporativo encargado de cobrar la cuota correspondiente a los miembros de la sociedad, la forma de su elección no estaba fijada y cada nación tenía al respecto sus propias costumbres.

Para tratar los asuntos concernientes a la Universidad de París y en especial para proteger los derechos y privilegios corporativos, se convocaba a una asamblea de todas las naciones en la iglesia de San Julián el Pobre o en la de los Maturinos, un sábado después de la misa matutina. Siete bedeles mayores, uno por cada una de las naciones y otro por cada facultad, cuidaban las puertas del recinto donde se realizaba la reunión y actuaban como consejeros de los proctores y los deanes de las fa-

cultades de teología, medicina y derecho. Cada dos años el preboste de París se presentaba ante la asamblea para recabar sobre la observación de los deberes y el buen cumplimiento de los privilegios otorgados a la corporación. El preboste era un funcionario del rey encargado de representar al monarca ante las corporaciones de oficio.

Las universidades de París y Bologna sirvieron de modelo a todas las universidades fundadas en el norte y el sur de Europa, pero no conviene hacerse una idea muy rigurosa de esta imitación. La espontaneidad de las creaciones medievales dejaba mucho librado a la imaginación y la aptitud temperamental de cada pueblo.

3. El régimen de estudios

Juan de Salisbury informa en su METALOGICON sobre los materiales de estudio usados durante el siglo XII. Las escuelas episcopales de esa época no se parecían mucho, pero se puede destacar un rasgo común: eran escuelas de humanidades y formaban los espíritus conforme a métodos que habían hecho sus pruebas seculares en las escuelas de los retóricos latinos antes y después de caído el Imperio Romano.

Se estudiaba a fondo la gramática y se explicaba a los poetas latinos, en especial a Ovidio, en cuya pagana compañía se aprendía a fabricar lindos versos en aras del amor cristiano. La retórica enseñaba el arte del bien decir y luego se aprendía un poco de dialéctica para argumentar con eficacia.

A partir de la segunda mitad del siglo XII, a través de Sicilia y de España, ingresaron en Europa los libros de Aristóteles con las glosas de sus comentaristas árabes. Al mismo tiempo se conoció la medicina galénica y se inició el auge del derecho romano.

El joven estudiante entraba en la corporación universitaria en las condiciones de un aprendiz de maestranza. Colocado bajo la guía de sus maestros, recibía desde los quince a los veintiún años la formación que había de convertirlo en maestro de artes o bachiller, según desig-

naciones todavía usuales en universidades de habla inglesa. Obtenida la licenciatura en artes, estaba en condiciones para ingresar en una de las facultades.

Los seis o siete años de gramática se proponían hacerle conocer el latín a la perfección porque era el idioma de la cultura y la única lengua universal conocida por todos los europeos educados. Este ciclo secundario estaba dividido en dos partes, la primera duraba cuatro o cinco años, la segunda uno o dos. En su primer ciclo el joven era un estudiante puro y simple: iba a clase, escuchaba las lecturas e intervenía en las discusiones dirigidas por los maestros. Estos maestros habían concluido todo el curso secundario y habían obtenido la licencia para enseñar en nivel secundario. Muchos de ellos estudiaban una disciplina superior y ganaban su sustento en las escuelas instruyendo a los más jóvenes.

Terminado el primer ciclo se obtenía el grado de bachiller y se podía preparar la licencia de maestro de artes en un segundo ciclo.

Entre el bachillerato y la licencia en artes el alumno debía haber escuchado leer los siguientes libros de Aristóteles: FÍSICA, SOBRE LA GENERACIÓN Y LA CORRUPCIÓN, SOBRE LOS CIELOS, SOBRE LOS SENTIDOS Y LA SENSACIÓN, SOBRE EL SUEÑO Y LA VIGILIA, SOBRE LA MEMORIA Y LA REMEMBRANZA, SOBRE LA LONGITUD Y BREVEDAD DE LA VIDA. Debía haber oído también la METAFÍSICA y la RETÓRICA de Aristóteles, los TÓPICOS de Boecio, las METAMORFOSIS de Ovidio, los libros poéticos de Virgilio, la geometría de Euclides. Por último debía leer las dos éticas: la *política* y la *económica* de Aristóteles.

La licenciatura suponía un examen general ante los representantes de la corporación y de determinado número de pruebas. Obtenido el grado de *inceptor*, aparece ante su nación donde a través de una serie de ceremonias recibe el *birrete* que le permite, desde ese momento, sentarse entre los maestros o los doctores. La parte festiva de la licenciatura culmina en un banquete ofrecido por el egresado a sus maestros y las autoridades de la corporación universitaria.

El grado de *doctor* es culminación del *curriculum* académico. Médicos, legistas y teólogos ostentaban este título al final de su carrera. A partir del siglo XIII un graduado en la universidad, especialmente legista o médico, tenía probabilidades de hacer fortuna y adquirir un título de nobleza.

"*El cartulario de la Universidad de Bologna* —escribe Le Goff— *permite seguir la constitución de considerables fortunas universitarias, especialmente a fines del siglo XIII. Los maestros se convierten en ricos propietarios. Afirmación que, si bien es especialmente válida para el caso de los más célebres, puesto que ganan más, lo es también, aunque en menor grado, para la mayoría de los maestros. Todos ellos, siguiendo el ejemplo de los otros ricos, se dedican igualmente a especular, se hacen usureros, y los vemos prestar dinero a interés, sobre todo a estudiantes necesitados, y retener, en calidad de prendas, los libros*" [156].

En Francia la buena fortuna estaba reservada para los legistas. Se convirtieron en los sostenedores de la nueva monarquía y formaron, en torno al rey, un grupo cerrado e influyente, la nobleza de toga.

Los médicos, menos afortunados, hicieron carrera en el cuidado de los grandes señores y de los nuevos ricos. Los pobres rara vez gozaban de este privilegio. Eso los mantenía más sanos y fuertes, pues la medicina de la época era esencialmente libresca y las raras intervenciones quirúrgicas eran hechas por flebótomos, dentistas y aplicadores de tópicos calientes, personajes siniestros que la comedia emparentaba con los verdugos.

4. Tomás de Aquino y la cultura de su época

La formación de un hermano dominico en la primera mitad del siglo XIII no difería mucho de la instrucción recibida en la universidad. La famosa orden mendicante

[156] Jacques Le Goff, LOS INTELECTUALES DE LA EDAD MEDIA, Buenos Aires, EUDEBA, 1965, pág. 169.

se preparaba para una inteligente defensa de la fe tradicional frente a los dudosos intérpretes de Aristóteles y especialmente con los averroístas latinos que entonces infectaban la Universidad de París.

El primer maestro aristotélico de Santo Tomás de Aquino fue Alberto el Suavo (de Suavia) en 1193. Alberto aprendió las primeras letras en la escuela parroquial de su ciudad. Conducido por un tío suyo a la Universidad de Bologna para seguir estudios de derecho en el año 1222, conoció allí la Orden de los Predicadores establecida en 1217.

El convento dominico dirigido por el hermano Ventura de Bérgamo estaba cerca de la facultad de derecho. Alberto pudo entrar pronto en contacto con los frailes y sufrir la influencia del hermano Jordán de Sajonia, medio compatriota suyo y hombre de gran prestigio para atraer jóvenes.

Los comienzos de Alberto en la orden de Santo Domingo no son bien conocidos. Un largo y contradictorio anecdotario jalona su iniciación como fraile. Algunas referencias hacen de Alberto un jovencito de dieciséis años cuando se inicia en la orden; otras, más cerca de la verdad, le consideran un hombre en la proximidad de los treinta. Anécdotas y contradicciones a un lado, Alberto ingresó a la orden después de su llegada a Bologna y, si es cierto lo afirmado por el incorregible criticón que fue Rogelio Bacon, debía ya tener una formación universitaria sólida.

"*Él no ha profesado nunca la filosofía* —dice de Alberto el temible franciscano—, *jamás la ha aprendido en las escuelas, tampoco ha frecuentado el «studium solemne» antes de llegar a ser teólogo; no pudo tampoco ser instruido en su orden pues él era entre ellos el primer maestro de filosofía*" [157].

Si fue nombrado maestro de filosofía sin previo aprendizaje es porque la sabía. El tiempo permanecido en Bologna testimonia por su frecuentación de la universidad.

[157] Alberto Garreau, SAN ALBERTO MAGNO, Buenos Aires, Dedebec, 1944, pág. 45.

El nombre de San Alberto está unido con el de Santo Tomás en la tarea de incorporar la ciencia aristotélica a la teología cristiana. En las primeras páginas de sus comentarios a la FÍSICA, Alberto expone con toda claridad sus propósitos: *"Nuestra intención al tratar de la ciencia natural es satisfacer según nuestras fuerzas a los religiosos de nuestra orden que nos ruegan desde hace muchos años que escribamos un libro sobre la naturaleza, en el que puedan tener un curso completo de ciencias naturales que les sirva de llave para entender las obras de Aristóteles... En cuanto al método adoptado por nosotros en esta obra, consiste en seguir las vías de Aristóteles y decir lo necesario para su interpretación sin mencionar el texto. Por lo demás hacemos algunas disgresiones propias para esclarecer dudas y completar lo que en la doctrina del Filósofo figura expuesto bajo un lenguaje demasiado conciso y queda, por esa razón, ininteligible para muchos... Al proceder así daremos a la luz los escritos, en tan gran número y con los mismos nombres que los del mismo Aristóteles. Añadiremos cuándo el libro está incompleto y haremos por nuestra cuenta lo que Aristóteles no compuso o si lo compuso no ha llegado hasta nosotros"* [158].

La obra de San Alberto tiene innegable carácter enciclopédico y hasta los más acervos desnichadores de santos, como Pierre Bayle, lo respetaron en aras de su aporte a la ciencia experimental.

Santo Tomás ingresó a la Orden de los Predicadores después de haber estudiado en la Universidad de Nápoles recientemente creada por un decreto de Federico II. En Nápoles conoció algunos libros de Aristóteles, pero fue la influencia de Alberto la que determinó su vocación para asimilar el pensamiento del filósofo griego conforme a las exigencias de la fe.

Martín Grabmann en su libro LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO nos ofrece un claro esquema del trabajo de síntesis realizado por Santo Tomás en el cuerpo de la ciencia antigua. Resumimos bre-

158 Alberto Magno, OPERA OMNIA, T. III, P. 2.

vemente sus conclusiones para dar una idea aproximada de los conocimientos usados por el Aquinate en la constitución de sus escritos teológicos y filosóficos.

Hablar de síntesis tomista es una manera aproximada de considerar su trabajo. Santo Tomás tomó el conjunto de la obra aristotélica en sus fuentes y en sus comentadores y la pensó totalmente a la luz de una noción intensiva del ser, tal como puede concebirse del acto por el cual Dios creó al mundo de la nada.

La metafísica de Aristóteles nos puso en contacto con un primer motor inmóvil, causa primera y razón suficiente del movimiento cósmico, pero de ningún modo causa creadora en sentido estricto. Aristóteles explicaba el orden teleológico de ese movimiento por su orientación hacia el acto puro o pensamiento que se piensa, sin darnos la certeza de que ambos principios, primer motor inmóvil y acto puro, fuera una misma cosa. Para Santo Tomás la identidad de ambas nociones no ofrecía duda alguna y el nombre de Dios, para designar uno y otro, venía espontáneamente a sus labios.

Dios era acto puro de inteligencia creadora, causa eficiente y final del universo y no sólo un pensamiento absorto en la contemplación de su propia dignidad, sino providencia amantísima y favorablemente inclinada sobre su obra.

"Dios dirige todo por su providencia a la divina bondad como a último fin. Pero esto no se hace como si la bondad y perfección divinas pudieran recibir con ello un acrecentamiento, sino a fin de que se imprima lo más posible un incremento, una semejanza de la divina bondad en las cosas. Mas, puesto que ninguna substancia creada puede alcanzar y expresar perfectamente la bondad de Dios, por eso debió existir una multitud y una variedad en las cosas, a fin de que la semejanza de la divina bondad pudiese ser comunicada a las cosas de manera más perfecta. De este modo la bondad y perfección divinas que no puede reflejarse perfectamente en una única esencia es representada de variados modos y más perfectamente por la multiplicidad de las cosas. Así como el hombre, cuando no puede expresar con una sola palabra un profundo pen-

samiento, echa mano para ello de muchas palabras, del mismo modo la infinita grandeza de la bondad divina puede manifestarse en esto: en que la divina perfección, que en Dios es absolutamente simple, en el dominio de lo creado solamente puede reflejarse en lo variado y lo múltiple. Sin embargo la razón de que las cosas sean distintas proviene de que poseen distintas formas" [159].

En un pasaje de la SUMA TEOLÓGICA señalado por Martín Grabmanm, ratifica esta visión del orden del universo en su disposición hacia el Dios Creador y Providencia. El carácter sinfónico de la concepción tomista del mundo se repite en todos los niveles de la actividad cultural de la Edad Media. Aquí se puede repetir la frase atribuida a Alain y que, *mutatis mutandis*, puede ser dicha de cualquier gran filósofo, pero nunca con tanta propiedad como de Santo Tomás: *"No he creído nunca que fuera posible encontrar una filosofía nueva; me contentaba con descubrir aquello que los mejores habían querido decir; esto es inventar en el sentido más profundo, porque es continuar el hombre"*.

Santo Tomás continuó el pensamiento antiguo pero lo ligó de tal modo a la palabra divina que hasta hoy ha sido imposible descubrir una síntesis más equilibrada y completa para reemplazar la suya en orden a una interpretación profunda de la doctrina cristiana.

"El universo total —nos dice— *se constituye de todas las criaturas, como el todo de sus partes. Ahora bien, si queremos determinar el fin del todo y de sus partes, se nos presenta el siguiente orden de fines. Primeramente encontramos que las partes existen para sus propias actividades, por ejemplo, que el ojo es ante todo para ver. En segundo lugar observamos que la parte inferior existe por causa de otra superior y más noble, como por ejemplo los sentidos por causa del entendimiento... En tercer lugar no se puede negar que todas las partes conjuntamente se dirigen a la perfección del todo, como la materia tiene su fin en la forma. Las partes son como la materia del todo. Finalmente existe todo el hombre*

159 SUMMA CONTRA GENTES, L. II, 197.

por causa de su último fin, que le es trascendente, a saber, por causa de la posesión de Dios. Por consiguiente, constituida por los elementos del universo, cada criatura individual existe ante todo para su propia actividad y perfección. Ulteriormente existen criaturas inferiores por causa de las superiores y más nobles. Las cosas que están por debajo del hombre han sido creadas por causa del hombre. Todas las criaturas individuales se dirigen a su vez a la perfección del universo. Finalmente todo el universo, con todas sus partes, está ordenado a Dios como a su último fin. En todas las criaturas se refleja la bondad divina para la glorificación de Dios. Las criaturas racionales, a más de ser imagen de la divina bondad, se dirigen a Dios como a su último fin de una manera especial, en cuanto por su actividad, por su conocimiento y amor, pueden alcanzar a Dios".

En su comentario a la ÉTICA NICOMAQUEA, Santo Tomás percibe la existencia de tres tipos de órdenes: el primero de ellos es el orden cósmico y el de las cosas que son por naturaleza y están ofrecidas a nuestra consideración inteligente, sin que el conocimiento que de él tengamos pueda alterar la constitución de ese orden. Es el orden real, el orden del ser. El segundo orden depende en cierto sentido de nuestra razón, pues se trata de disponer adecuadamente las ideas para expresar un pensamiento, o las palabras para manifestar nuestras ideas. En ocasiones son otras realidades las que sufren una ordenación impuesta por nuestra razón, como los ladrillos para fabricar una casa o la madera para hacer un mueble. Este orden depende en parte de nuestro arbitrio y en parte también de la naturaleza de las cosas ordenadas en el orden de la técnica o del arte.

Por último existe un orden que nuestra razón realiza en los actos voluntarios para alcanzar la perfección exigida por nuestra naturaleza espiritual.

Las ciencias buscan el conocimiento del orden para comprender las relaciones más profundas de los fenómenos. Estos tres órdenes dan nacimiento a los principales géneros científicos: metafísica, filosofía natural y matemáticas para los saberes especulativos del primer orden;

lógica y artes para los del segundo; filosofía moral, social y política para los del tercer orden.

Una sabiduría de esta envergadura requería la concurrencia feliz de muchos otros factores culturales que se dieron en la época de Santo Tomás. En primer lugar el conocimiento de las obras del Estagirita y sus profundos comentaristas árabes y un conocimiento adecuado del griego para hacer esos estudios. Santo Tomás aprovechó el dominio de la lengua griega de su hermano de orden Guillermo de Moerbeque para poder disponer de una versión latina de toda la obra de Aristóteles. Se precisó también una traducción de los comentarios árabes y en esta labor intervinieron numerosos arabistas judíos con quienes los monjes cristianos entraron en fecundos contactos. Por último se necesitó un clima espiritual propicio a la investigación para que el trabajo no se resintiera del influjo deformador de presiones autoritarias.

5. Sabiduría cristiana y sociedad

La posibilidad de una visión armoniosa del universo funda la de una equilibrada relación entre la sociedad religiosa y la sociedad civil. Este equilibrio no fue fácil de conseguir ni en la práctica ni en la teoría. Cuando se lo logró, su duración fue tan fugaz y precaria como la salud misma de los hombres. Los inconvenientes nacidos de las ambiciones políticas de clérigos y seglares los hemos considerado con cierta extensión a lo largo de este trabajo. Interesa, en una reflexión sobre el mundo medieval, observar las diversas maneras de concebir la relación de la Iglesia y el Estado entre los pensadores más representativos de aquella época.

Rogelio Bacon es la encarnación típica del criterio unitario de sabiduría cristiana llevado hasta sus últimas consecuencias. Las ciencias constituyen un conjunto de saberes perfectamente jerarquizados, cada una de ellas recibe sus principios de la superior y todas juntas dependen de las verdades reveladas.

"Hay una sola ciencia perfecta —dice en su Opus tertium— *dada por el Dios único: la del género humano; y en vista del único fin que es la vida eterna. Esta ciencia está totalmente contenida en las* Sagradas Escrituras *y de ahí debe ser extraída por el derecho canónico y la filosofía. Todo aquello que es contrario a la sagrada sabiduría o simplemente extraño, es también erróneo y vacío y no puede servir a los hombres".*

De esta verdad clara y cortante como una navaja, Bacon extrae conclusiones para el orden social tan terminantes y taxativas: el papa es depositario de la verdad sagrada y por ende de la sabiduría que los hombres deben tener en cuenta para salvar su alma. El papa dirige la Iglesia y con ella el mundo entero, pues el jefe supremo de la Iglesia de Cristo lo es también de la república de los fieles extendida por todo el universo y cuyo lazo de unión es la sabiduría divina depositada bajo el cuidado del pontífice romano.

A la Iglesia le corresponde regir las naciones cristianas, cuidar de los individuos y de los pueblos para conservarlos en salud, educarlos moralmente, proteger sus bienes y asegurarles una existencia en paz para que puedan realizar su salvación.

El sueño de una república cristiana no se detiene en los límites de las naciones occidentales bajo la tutela de la Iglesia Católica. Roger Bacon auspiciaba seriamente la necesidad de extender el reino de Cristo combatiendo a los infieles, convirtiendo a todos los pueblos conforme al mandato de Jesús: *"Id y bautizad a todas las naciones en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo".*

Cuando la república evangélica haya alcanzado los confines del mundo, habrá un solo reino y el sumo pontífice será su jefe espiritual: *"Los griegos volverán a la obediencia de la Iglesia Romana, los tártaros se convertirán a la fe, los sarracenos seran destruidos y habrá un solo rebaño y un solo pastor".*

El sueño no era totalmente nuevo y nunca será del todo viejo. Es curioso: la visión profética de Juan Apocalepta sobre el fin de los tiempos reserva la realización de un único reino terrestre a ese misterioso personaje cono-

cido como el Anticristo. Él será quien reine sobre los confines del mundo durante un breve lapso, pero lo bastante largo como para probar la paciencia de los pocos fieles sobrevivientes.

Bacon no dudaba del destino triunfal de la Iglesia en esos siglos de ascensión que le tocó vivir y nadie como el —opina Étienne Gilson en su HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN LA EDAD MEDIA— ha tenido una visión más nítida y acabada de la función de la sabiduría cristiana en la sociedad.

6. Misión de la universidad

El pensamiento de Roger Bacon nos coloca frente a un tema incesantemente debatido en nuestra propia época: la misión de la universidad. Durante la Edad Media los elementos integrantes del problema se conocían con bastante certeza. El Estado no se había erigido en un todo y reconocía a la Iglesia Católica una prioridad espiritual que ponía en sus manos el magisterio intelectual de los pueblos cristianos.

Cuando se trata de determinar con precisión la misión de la universidad, el primer recaudo consiste en señalar los intereses fundamentales de la autoridad mitente. En la Edad Media no existió ni el asomo de una duda, la Iglesia era depositaria de la sabiduría sagrada y sólo a ella le correspondía velar por la salud espiritual de los pueblos cristianos.

La teología era la reina de las ciencias y su conocimiento, celosamente custodiado por el soberano pontífice, debía ser norma negativa de cualquier otro saber. Cuando en la investigación de las ciencias particulares los sabios caían en contradicciones con la Revelación, las autoridades intervenían para rectificar el error. Las formas de esta intervención fueron variadas y en cada caso se adecuaba o buscaba adecuarse a la índole de la situación y los intereses comprometidos. La más común y aceptable era una discusión pública de las opiniones aventuradas, la condenación de esas mismas opiniones o

el interdicto eclesiástico para quien se aferrara contumazmente a las tesis declaradas heréticas.

Reservamos los detalles de esta jurisdicción en materia espiritual para considerarlos en detalle cuando tratemos la Inquisición; ahora interesa destacar el carácter misional de la universidad al servicio de la fe.

La universidad nació espontáneamente convocada por la urgencia de agrupar estudiantes y profesores en una corporación para defender sus respectivos intereses. Nada más profano ni conforme con el espíritu solidario de la época, pero los estudios hechos en la universidad fueron los mismos que impartían las escuelas catedrales bajo la vigilante custodia de los obispos diocesanos. Esto suponía el tácito reconocimiento del gobierno eclesiástico en materia intelectual. El movimiento estudiantil de fines del siglo XII tuvo una extensión, una fuerza y un empuje que muy pronto desbordó los límites de las jurisdicciones episcopales. El papado vio en ello un signo positivo donde se expresaba una aspiración de toda la cristiandad y tomó el problema en sus manos para evitar soluciones provincianas dadas por los obispos a situaciones de envergadura universal.

La universidad se convirtió en causa de interés para Roma. Los hombres del pontificado vieron pronto en ella un arma de doble filo. Bien dirigida por la inteligencia católica podía ser convertida en fuerza eficacísima al servicio de la Iglesia, que abandonada al ritmo de peligrosas curiosidades podía ser el escollo de la cristiandad en su combate por la unidad religiosa de los hombres. La universidad le planteó a la Iglesia un dilema tremendo: o la inteligencia católica asumía íntegramente la ciencia griega y la hacía entrar sin amputaciones en los cuadros de la sabiduría teológica, o esa misma ciencia sin bautismo ganaba el espíritu de las minorías intelectuales y la cristiandad se perdía irremisiblemente como ideal religioso político.

El siglo XIII reaccionó virilmente frente al dilema y fueron las órdenes medicantes las encargadas de cumplir la misión integradora, gracias a las extraordinarias figuras de Santo Tomás y San Buenaventura.

Conspiraba positivamente en el feliz resultado de la solución la pendiente todavía contemplativa del espíritu cristiano. El hombre del siglo XIII no tenía dudas en cuanto al valor de la ciencia teológica. Para él, la jerarquía científica se medía por la excelsitud del objeto considerado. Dios seguía en el centro de su universo y la esperanza en la salvación presidía su moral. Bastará un giro en los intereses espirituales de la burguesía para que el interés intelectual se vuelque enteramente hacia el dominio económico del mundo y las ciencias capaces de asegurar ese dominio tomen incremento decisivo. Pero entonces se habrá terminado la Edad Media y estaremos en el ámbito del mundo moderno.

Capítulo XIII: *La defensa de la inteligencia*

1. Planteo del problema

Época de terribles persecuciones ideológicas y de esfuerzos denodados por conseguir unidad espiritual, la nuestra cree —con hipócrita persistencia en la mentalidad liberal— que cualquier idea política o religiosa tiene derecho a ser libremente propuesta por los hombres sin incurrir en anatemas de ningún género. Pero el orden de la convivencia humana es, al mismo tiempo, un orden de intereses colectivos y personales, tejido en torno a esfuerzos de los individuos o las sociedades, cuyos detentores no están dispuestos a abandonarlo en aras de utopías más o menos rosas. El delito de opinión sigue siendo para muchos la más grave acusación que puede arrojarse en el debe de los Estados totalitarios. Por supuesto, la Edad Media fue totalitaria porque reprimió cruelmente el libre examen de la doctrina sagrada y no se detuvo ante los suplicios más atroces para extirpar lo que consideraba crimen sacrílego.

Con todo, muchos liberales consideran legítimo defender la seguridad nacional contra los factores de perturbación interna y no trepidan en perseguir con increíble saña las opiniones consideradas peligrosas para sus sistemas de convivencia política, convencidos, como un medieval cualquiera, que la unidad de los pueblos no se realiza solamente en torno a intereses económicos comunes, sino también a principios morales y formas de convivencia social históricamente aceptadas por ese pueblo.

La cristiandad no fue un cuerpo político único: dividida en varias sociedades civiles mantuvo una fuerte

unidad espiritual fundada en la fe común. La fe era el lazo social convocador de las inteligencias y la que hacía solidarias las voluntades de los cristianos. Atacar la fe en sus principios dogmáticos era un atentado directo al único orden de convivencia conocido y era poner en peligro la estabilidad misma del mundo moral donde el cristiano vivía.

El Estado medieval, por su cuenta, tenía vivo interés en conservar la integridad de la fe en su territorio. La *unanimitas* concebida por Carlomagno seguía siendo el criterio de unidad entre los súbditos, y esta unanimidad no dependía tanto de principios jurídicos como de la doctrina impartida por la Iglesia Católica. Esto explica la insistencia de los Estados cristianos para mantener a sus súbditos en la adhesión a la fe.

Pero la encargada de pronunciarse sobre la integridad doctrinaria de una enseñanza era la Iglesia y no el Estado. En esto estaban perfectamente de acuerdo los poderes temporales y los eclesiásticos; por eso cuando las autoridades civiles observaban en sus territorios movimientos de opinión contrarios a la unidad de la fe requerían el pronunciamiento de los eclesiásticos para poder obrar de conformidad con él.

La Iglesia no tuvo jurisdicción penal sobre los países de los príncipes cristianos. Su autoridad fue siempre espiritual y la índole de sus juicios sobre los hoy llamados *delitos de opinión* fue penitencial, lo mismo que sus castigos.

La Inquisición nació de esta exigencia y la Iglesia Católica la impuso en los países infectados por la herejía, cuando ésta había ganado a parte del clero y amenazaba la creencia de los fieles desde los púlpitos encargados de sostenerlas. Por desgracia o por suerte, la herejía no fue solamente un crimen contra la Iglesia, fue también un delito contra la integridad del Estado. De esta ambivalencia nacen los inconvenientes interpretativos.

"*La tarea de la Inquisición* —escribe Hoffman Nickerson— *era sólo decidir si los acusados eran o no herejes. Si luego de ser juzgados se arrepentían, el Estado no*

tenía en principio nada que decir. La Inquisición actuaba por la Iglesia e imponía penitencias como a cualquier otro pecador arrepentido. Con el hereje obstinado la Iglesia nada podía hacer. Esos prisioneros eran transferidos a las autoridades civiles, con la fórmula de que la justicia de Dios nada podía hacer por ellos, ya que persistían en rebelarse, y, por lo tanto, la justicia humana debía pronunciarse en sus propios fueros" [160].

El Estado reconocía la pericia de los inquisidores para la determinación del carácter herético de una opinión, pero se reservaba la aplicación de sus propias leyes para castigar el delito contra la unidad de su gobierno. La confiscación de los bienes, el destierro o la muerte, eran penas habituales para la contumacia establecida. Los arrepentidos quedaban en el fuero de la Iglesia y se liberaban con penitencias más o menos pesadas, según la responsabilidad social del incriminado o la calidad de su predicación herética.

La existencia de la Inquisición en el seno de la Iglesia de Cristo ha suscitado controversias envenenadas y no pocas turbaciones de conciencia. ¡Es posible que una religión que se reclama sucesora de Cristo y administradora de la palabra santa haya contemplado sin protestar que se quemara vivos a quienes enseñaban doctrinas contrarias a las suyas!

Los historiadores de la Inquisición traducen con más o menos vigor todas estas inquietudes y sus libros son el fiel reflejo de sus propias opiniones. Las hay de todos colores: negras y apasionadas requisitorias contra la Iglesia, muy bien dispuestas para caer en el melodrama siniestro, como la muy famosa de Juan Antonio Llorente; y las que muestran una vigorosa disposición apologética como las de Jean Guiraud y Hoffman Nickerson.

Personalmente no me siento inclinado a ver un abismo entre la Inquisición moral y la evangélica, pero pienso, como Henri Maisonneuve, que el problema histórico

160 Hoffman Nickerson, LA INQUISICIÓN, Buenos Aires, La Espiga de Oro, 1946, págs. 358-9.

debe ser resuelto con objetividad y sin presupuestos condenatorios o absolutorios. Se trata de entender la índole de la persecución y el castigo de los herejes, sin creer ingenuamente que los católicos fueron fanáticos malvados que padecían una especial inclinación a hacer chicharrones con el cuerpo de sus adversarios.

Steve Runciman, en un estudio enjundioso sobre el maniqueísmo medieval, advierte desde la primera página, con liberal ironía, que la tolerancia es una virtud social más que religiosa, y resulta casi imposible en una fuerte religión personal como el cristianismo. Los cristianos ratifican este punto de vista, pues nunca consideraron a la tolerancia una virtud. Si el significado de la palabra tiene un sentido, el verbo latino *tolle, tollere,* apunta a una omisión, no a un acto positivo. Administradores celosos de la verdad revelada, no podían escatimar su defensa frente a quienes la falsificaban y sembraban desconcierto y confusión entre los fieles.

Maisonneuve considera los trabajos de Henri Charles Lea y Jean Guiraud los mejores en su género sobre la Inquisición. Reprocha a Lea su pasión anticlerical y a Guiraud su inclinación apologética, pero aprecia la calidad de ambos historiadores y la seriedad de sus datos. Uno de los estudios más serenos del problema le parece el ofrecido por el padre Vancadard, porque no sólo ofrece un panorama general del terreno donde se movió la Inquisición, sino que penetra con tranquila intrepidez en el mismo poder coercitivo de la Iglesia.

A estas obras clásicas se puede añadir hoy el tomo X de la HISTOIRE DE L'ÉGLISE de Fliche y Martin, donde hay un estudio excelente sobre el tema. El libro citado por nosotros de Hoffman Nickerson: THE INQUISITION. A POLITICAL AND MILITARY STUDY OF ITS ESTABLISHMENT es, pese a su tono apologético, una síntesis perfectamente realizada y escrita en un inglés fluido y elegante que la limpia traducción castellana de Francisco Manuel Uriburu mantiene con fidelidad.

2. La represión en los siglos XI y XII

Las luchas religiosas durante la época imperial informaron sobre el carácter de la persecusión llevada contra las herejías, un poco reticente al comienzo sobre el valor de la intervención estatal, terminó por reconocer su legitimidad cuando la acción de los herejes amenazó el orden público y el ejercicio de la autoridad eclesiástica.

La cristiandad es una vocación paradigmática más que una realización histórica sin fisuras. En la realidad el pueblo cristiano debió soportar una larga vigilia de armas contra las amenazas internas y externas, contra las defecciones, las prevaricaciones y la vana curiosidad alentada siempre por las sectas gnósticas de carácter iniciático. Pero en los siglos XI y XII la herejía tomó un nuevo sesgo favorecida por la mediocridad espiritual de los sacerdotes y las luchas del imperio y el papado.

No fueron herejías claramente organizadas y sistematizadas en principios bien asentados, tuvieron más bien el carácter de reacciones frente a los clérigos que tomaron generalmente dos caminos: uno ortodoxo, inspirado en sanos deseos de reforma eclesiástica, y otro ligeramente sistemático y vagabundo que predicaba el abandono de toda disciplina, bajo el pretexto de crítica a las jerarquías.

Esta suerte de protestantes irregulares traducen las ESCRITURAS a las lenguas vernáculas y las interpretan sin fijar criterios teológicos. Maisonneuve las señala con el término "*antisacerdotales*", para poner de relieve su carácter negativo [161].

Pronto estos cristianos anticlericales se pusieron en contacto con sectas gnósticas de contenido intelectual más definido y mejor organizadas. Entre esas sobresalían los cátaros, cuyos orígenes se pierden en los movimientos espirituales nacidos en el Oriente helenístico, de sincretismos persas, judíos, cristianos y neoplatónicos.

161 Maisonneuve, ÉTUDES SUR L'ORIGINE DE L'INQUISITION, París, Vrin, 1960.

Los cátaros no fueron precisamente herejes, sino más bien gnósticos. El uso de un lenguaje religioso próximo al cristianismo provocó confusiones que supieron aprovechar para volcar su doctrina entre los miembros de la Iglesia. Esta lengua ambigua explica muchas adhesiones y la violencia de la reacción católica.

Hoy hay un movimiento tendiente a reivindicar la influencia de los cátaros en la cultura provenzal. Para muchos fueron originadores de la literatura amorosa en esa región de la lengua de oc. Carezco de erudición para intervenir en el conflicto. Estén o no en la formación de la poesía provenzal, debe reconocerse su enorme influencia en el sur de Francia y la tenaz resistencia opuesta a los cruzados en el siglo XIII.

Así como no hay unanimidad respecto al valor cultural de esta secta, tampoco la hay en todo lo referente a sus más remotos antecedentes. Unos remontan sus orígenes a los países balcánicos y sus ideas a una mezcla bárbara de paganismo y cristianismo. Otros la hacen descender de Oriente y la relacionan con el antiguo mazdeísmo. Fernando Niel la vincula con el dualismo de Zoroastro y la convierte en una verdadera religión inspirada por la necesidad de explicar el mal sin atribuirlo a un Dios fundamentalmente bueno y justo[162].

No es difícil advertir la diferencia entre ambos criterios: ¿Se trata de un sincretismo bárbaro o de una refinada respuesta al problema del mal, de inspiración mazdeísta y neoplatónica?

Si efectivamente fue una secta gnóstica resulta más admisible la segunda versión, por el acuerdo con el sentido del término *gnosis*, conocimiento propio del iniciado, y particularmente opuesto a la fe (*pistis*) del creyente común.

Los gnósticos dividían la humanidad en tres categorías espirituales según la cantidad de luz recibida de la chispa divina: los *espirituales* o *neumáticos* estaban llenos de divinidad y sólo les hacía falta el conocimiento de

[162] Fernad Niel, ALBIGENSES Y CÁTAROS, Buenos Aires, Libros del Mirasol, 1962.

la doctrina secreta para salvarse. Los psíquicos debían merecer la salvación con actos positivos de adhesión a la doctrina. Ambos órdenes estaban ayudados en su empresa por los méritos salvíficos de Cristo: su vida ejemplar y su muerte aparente en la cruz.

La tercera categoría humana correspondía a los *materiales* o *comunes*, hombres sin chispa divina y que una vez muertos retornaban definitivamente al polvo de donde habían venido. Tener o no la chispa divina era asunto fundamental en la constitución de estas sectas.

Completaba la doctrina una metafísica dualista donde se establecía una separación tajante entre espíritu y materia. Había un dios bueno creador de los espíritus y otro dios malo hacedor de las criaturas visibles y materiales. El conflicto entre uno y otro dios comenzó cuando Satán, dios del mal, sedujo a los espíritus prometiéndoles los goces de la carne y de los bienes materiales. La mujer fue su arma más poderosa y muchos espíritus siguieron a Satanás atraídos por los encantos femeninos. Satanás los encadenó a cuerpos perecederos y Dios, para liberarlos de esos lazos carnales, envío al hombre primordial, identificado con San Miguel y el Cristo.

Cristo no era Dios sino un ángel encarnado en María pero de una manera aparente y no real. El cuerpo de Cristo, en esta gnosis, no era un verdadero cuerpo de tonismo, cristianismo y algunos elementos extraídos de la hombre aunque tuviera su apariencia, por esa razón sus padecimientos y su muerte no fueron reales.

No era menester ser un teólogo consumado para advertir en esta enseñanza una confusa mezcla de placábala judía.

"*Tal era en sus grandes líneas* —dice Maisonneuve— *la doctrina dualista. Parienta de la gnosis y como ella adherida a la filosofía platónica y pitagórica por su concepción tripartita del hombre y su creencia en la metempsícosis. Su dualismo absoluto es evidentemente de tradición maniquea. Por su negación de la Trinidad y de la realidad carnal del Salvador se unía al monarquismo*

y al docetismo... Es inútil hacer notar el peligro que el catarismo hacía correr a la sociedad cristiana" [163].

Las primeras manifestaciones de esta herejía sucedieron en Italia. Raúl el Calvo cuenta de sus comienzos una historia fantástica, pero surge de ella la inspiración pagana de sus pedisecuos y su pronta liquidación en manos de la justicia. La represión no fue tan completa como el cronista da a entender. Muchos sectarios italianos pasaron a Francia donde reiniciaron su catequesis.

De las andanzas francesas de esta secta tenemos mejores referencias literarias y en particular de la represión provocada en Orleans contra las enseñanzas de dos sacerdotes católicos contagiados por el catarismo.

Étienne, superior de la Colegialle de Saint Pierre Le Puellier y confesor de la reina, y un tal Lisois, miembro del capítulo de la catedral de Santa Cruz, adoctrinaban a los fieles de un modo decididamente contrario a la tradición. Como ocupaban posiciones importantes, su prédica era escuchada por muchos y con respeto. La mayoría de los fieles sentían contrariados sus reflejos cristianos y comenzaron a sospechar de los dos predicadores. El rumor los acusaba de reuniones clandestinas donde se realizaban misas negras y orgías sacrílegas.

Un sacerdote proveniente de Normandía y ligado a la noble casa de Arefast entró en relación con ambos clérigos y se sumó a sus actividades. De retorno a su país confesó al señor de Arefast sus relaciones clandestinas con los frailes y le contó sobre la clase de adoctrinamiento impartido. Arefast decidió hacer una encuesta personal y se presentó a Étienne y Lisois como enviado por el sacerdote normando instruido por ellos y manifestó su deseo de ingresar al grupo.

Los inculpados cayeron en la celada. Poco después el señor de Arefast presentó una acusación formal ante la asamblea de altos prelados convocada a ese propósito en la catedral de Orleans. Los herejes confesaron su doctrina y los obispos, luego de una pública profesión de la fe común, excomulgaron a los culpables.

[163] Maisonneuve, op. cit., pág. 96.

Fuera de la Iglesia los esperaba el pueblo. Bajo la orden de Roberto el Piadoso fueron quemados vivos en una gran pira encendida no muy lejos de la ciudad.

"Este concilio de Orleans tuvo inmensa resonancia. Era la primera vez, desde la antigüedad, que dos herejes condenados por la Iglesia fueron librados a la muerte y a la muerte por fuego" [164].

Maisonneuve cree en una represión típicamente popular: la conjuración del maleficio satánico sólo podía hacerse por el fuego. Fernand Niel dice redondamente que el concilio les condenó a ser quemados vivos. Esto es adivinación del pensamiento y no historia, pues ningún concilio eclesiástico tuvo jurisdicción judicial en el orden temporal. El concilio se limitó a arrojarlos del seno de la Iglesia y esto, en la Edad Media, era colocarlos simple y lisamente fuera de la ley común.

El ejemplo dado por Orleans fue seguido en otras ciudades de Francia frente a idénticos conflictos. Toulouse, Monteforte en Asti, Chalons. Durante el siglo XII hubo cátaros en Flandes, en Suiza, en Lieja, en Reims, en Vézelay y en Artois. El emperador de Alemania hizo ahorcar algunos en Goslar. Otros fueron quemados en Colonia y en Bonn. Pero la expansión maniquea no se detuvo y, en el sur de Francia, por la concurrencia de una serie de factores favorables, encontró su tierra prometida.

3. Los cátaros en Provenza

De Italia la herejía cátara se extendió a Provenza. No tenemos conocimientos precisos de los primeros pasos de esta penetración, pero hacia fines del siglo XII se advertían en Avignon y Marsella centros de propaganda cátaros. La secta no hubiera alcanzado más notoriedad que en Italia si la nobleza provenzal no se hubiera sentido atraída por la prédica.

164 Ibídem, pág. 98.

La difícil situación política del país colaboraba para hacer posible la deserción de la nobleza. Las querellas entre los condes de Barcelona y de Tolosa, las aspiraciones del emperador y la debilidad de la Iglesia anarquizaban la nobleza de Provenza y la indisponían para aceptar otra autoridad que la propia. El patrimonio eclesiástico atraía a los barones y la prédica de los cátaros contra la riqueza de la Iglesia favorecía esta inclinación de la conscupiscencia. Las pasiones contra la Iglesia Católica ha sido bien servida en los intelectuales por el orgullo racionalista, en los nobles por la codicia de los bienes del clero y en la gente de la clase media por una mezcla dosificada de soberbia e insumisión. Todos estos ingredientes fueron cuidadosamente mezclados por los cátaros y produjo una explosión terrible.

Los informes sobre la guerra cátara o albigense provienen todos de fuentes católicas y muchas de ellas son exposiciones hechas por los inquisidores con motivo de los procesos donde los cátaros comparecían en calidad de inculpados. No abro juicio sobre la honestidad de esos jueces. La Iglesia extremó los cuidados para que los miembros de la Santa Inquisición fueran personas de gran formación moral e intelectual. Todavía tuvo la preocupación de que entre los inquisidores y los poderes políticos interesados en la liquidación del catarismo no existieran intereses comunes. Si todos estos recaudos no fueron siempre satisfactorios es porque las flaquezas humanas jamás pueden ser abolidas. No tengo noticias de ningún poder otorgado al hombre que no se haya prestado para algún abuso.

Steve Runciman considera el concilio cátaro de San Félix de Caraman como el momento culminante del poder de esta secta en Languedoc. A partir de ese momento la acción de los herejes fue abierta y decidida. Seguros del apoyo en el pueblo, contaban también con el beneplácito y a veces con la adhesión de la nobleza.

"Las circunstancias eran idealmente favorables. Hacía tiempo que los nobles codiciaban los vastos dominos eclesiásticos del Mediodía. Los arzobispos de Arles, de Narbona, de Auch, los obispos de Béziers, de Carcasona

y de Tolosa, así como otros grandes dignatarios eclesiásticos, eran susceptibles de ser atacados. No podían recibir ningún socorro del exterior. El papa estaba totalmente absorbido por su conflicto con el emperador Federico Barbarroja. Los reyes de Francia e Inglaterra se observaban uno al otro y acechaban la oportunidad para entrar en batalla. Los reyes de España no tenían posibilidad de olvidar su cruzada contra los moros. En estas condiciones, la nobleza del Languedoc, por medio de una apostasía oportuna, podía contar con el apoyo del pueblo pasado en gran número a la herejía, para apoderarse de los vastos bienes del clero" [165].

Se advierte en la situación dos constantes inevitables dentro de una revolución: una protesta bien dirigida contra los abusos y prevaricaciones de los detentores de la autoridad y el interés de los postulantes al poder en mantener viva esa protesta. Los cátaros reprochaban a la Iglesia sus posesiones y ellos se presentaban ante sus prosélitos como hombres despojados de todos los bienes materiales. Eran los puros, los santos, aquellos en quienes revivía la pobreza total de la Iglesia primitiva. Nada más adecuado para conmover las fibras emocionales del pueblo y nada más oportuno para quienes querían cargar sobre sus hombros pecadores esas abominables riquezas. Ambas corrientes mezclaban sus aguas en el cauce del movimiento cátaro y daban más fuerza a su empuje.

La doctrina profesada por la secta reposaba en la base de su metafísica dualista: desde la eternidad la luz luchaba contra las tinieblas. Del bien proviene el espíritu y la luz; del mal, la materia y las tinieblas. El mundo visible era una pura negación, un defecto entitativo nacido fuera de la luz y totalmente dominado por las fuerzas de Satanás.

Esta concepción pesimista del mundo sensible guiaba la vida práctica de los sectarios y los llevaba a una exaltación del espíritu y a un desprecio angélico del cuerpo. Su doctrina moral aconsejaba el más completo des-

[165] Steve Runciman, LE MANICHÉISME MÉDIÉVAL, Paris, Payot, 1949, pág. 119.

prendimiento de los bienes materiales y una vida de un santo despojo sólo accesible a los más perfectos.

Cuando se evoca, a través de las referencias llegadas hasta nosotros, esta extraña concepción del mundo, sombría y orgullosa, se tiene la impresión de estar en la presencia de seres excepcionales, inspirados por una imperiosa soberbia espiritual.

Los *perfectos*, como se llamaban a sí mismos, eran sacerdotes por la virtud de su propia valía, por un merecimiento emanado de su capacidad y no por la imposición objetiva de un sacramento que ordena a un hombre sin consultar su aptitud para el cargo. El criterio tenía con qué marear a más de un corazón exaltado por el sentimiento de su grandeza personal, pero era profundamente peligroso, por la pasión suscitada. Fernand Niel considera merecida la calificación de *perfectos* otorgada a los principales miembros de la secta, por la asombrosa sinceridad con que mantuvieron sus doctrinas y la entereza frente al sufrimiento, la persecución y la muerte. Todo esto es verdad, pero nos queda siempre la impresión de esa suerte de complacencia y autosatisfacción orgullosa que no habla de una salud mental bien equilibrada.

Los perfectos eran vegetarianos convencidos y se abstenían de todo alimento de origen animal por causa de la transmigración de las almas. Como las almas de los muertos no tenían predilecciones marítimas, podían comer pescados seguros de que en la merluza o el pejerrey no comían un ser humano. Eran castos y consideraban el matrimonio una debilidad tendiente a propagar la vida carnal y con ella el pecado. No prohibían a los imperfectos las relaciones sexuales, pero las preferían infecundas y al margen del matrimonio.

Practicaban un sacramento parecido a la confesión pero de carácter público y otro, el *consolamentum*, que era una versión cátara del sacramento del orden. La ceremonia donde se aplicaba el *consolamentum* abría para el creyente común la posibilidad de alcanzar la jerarquía de perfecto; por esa razón se aplicaba también a los moribundos.

No tenemos una versión dogmática del contenido religioso del *consolamentum*. El ritual describía una ceremonia puramente externa donde el consolado se comprometía a observar una conducta acorde con las prescripciones más exigentes de la secta: no comer carne, no mentir y no temer la muerte por el fuego.

El desprecio a la doctrina tradicional de la Iglesia Católica era habitual en estos sectarios y se extendió de tal modo por el sur de Francia que el mismo San Bernardo de Claraval advertía con asombro esta aversión entre las gentes del común.

La alta nobleza aceptó abierta u ocultamente la enseñanza cátara. El primero en dar su patrocinio fue Roger II, vizconde de Béziers y Carcasonne. En 1174 rechazó el pedido de las autoridades eclesiásticas para no proteger a los herejes. Cuatro años más tarde fue públicamente excomulgado por haberse aliado con ellos.

Raimundo V, conde de Tolosa, desaprobaba la herejía en todas sus declaraciones hechas ante la Iglesia, pero la protegía bajo capa y se complacía en mantener un activo intercambio con prestigiosos miembros de la secta cátara. Su hijo Raimundo VI fue todavía más lejos y concedió a los cátaros una protección decidida.

A estos grandes señores sucedieron otros menos grandes y muy pronto se contagió la pequeña nobleza del Languedoc y se unió a sus señores feudales. Es curioso el papel desempeñado por los mercaderes de telas y los médicos en la propagación del catarismo entre los nobles. Esto confirma la sospecha de la inclinación que tuvo siempre la burguesía por las formas heterodoxas de la religión y la intervención activa de los intelectuales pertenecientes al estamento burgués.

El advenimiento al trono pontificio de Inocente III marca una fecha notable en la actitud de la Iglesia respecto a la situación del sur de Francia. El nuevo papa conocía bien el estado de esos países y se propuso poner fin al dominio ejercido en ellos por los herejes.

4. Fundamentos legales de la cruzada albigense

Inocente III fue elegido sumo pontífice el día ocho de enero de 1198. Tenía treinta y ocho años pero la fama de su inteligencia y su carácter resuelto se había extendido por la cristiandad occidental.

Grave era la situación de la Iglesia. Por todas partes los estados se robustecían y la nueva conciencia nacional se oponía a la autoridad romana. Los reyes buscaban influir en las elecciones de sus obispos y negaban el pago de impuestos tradicionalmente conferidos a la Iglesia. La idea de un estado soberano soplaba sobre los príncipes cristianos y el auge del derecho romano confirmaba estas pretensiones.

La vieja lucha del papa y el emperador pasaba por un período de paz, apenas un breve descanso entre dos batallas. Inocente III fue el preceptor y tutor del futuro Federico II, que tanto trabajo había de dar a sus sucesores inmediatos. La tarea era complicada y extensa. En cuanto tuvo Inocente III los asuntos pontificios en sus manos dedicó su atención al crecimiento de la herejía en el sur de Francia. Consideraba la situación sumamente peligrosa por el ardor proselitista de los sectarios y sus infiltraciones dentro de la nobleza y el clero.

En 1200 envió al cardenal Santa Prisca y dos religiosos cistercienses, Rodolfo y Pedro de Castelnau, para predicar en Languedoc la verdadera fe y preparar el retorno de los herejes. Tiempo perdido, pues pese a la buena fe puesta por los legados y al indudable talento desplegado en la acción, no hicieron nada.

Fue un ardiente joven de la pequeña nobleza española, Domingo de Guzmán, quien sucedió a los enviados papales en la difícil faena de convertir a los herejes. La tarea cumplida por Domingo tuvo algunas consecuencias favorables inmediatas, pero no cambió la situación. El conde de Tolosa, Raimundo VI, obraba con alevosa duplicidad y, mientras mantenía la amistad papal con una fingida sumisión a la Iglesia, protegía abiertamente a los herejes y tomaba los bienes del clero bajo su control. El

asesinato de Pedro de Castelnau en 1208 fue, probablemente, instigado por Raimundo. El papa no perdió la paciencia y creyó conveniente insistir nuevamente ante el conde para persuadirlo.

Inocente III pertenecía a una raza de comando y conocía perfectamente cuáles podían ser los medios más convincentes para un espíritu torturoso como el de Raimundo. Mientras bregaba con armas espirituales para llegar a un acuerdo con él, hizo predicar la cruzada contra los albigenses entre los nobles franceses, por Arnaldo de Citeau y otros prelados.

Arnaldo reunió en Lyon un contingente de caballeros y hombres de armas y el 22 de julio de 1209 tomó la ciudad de Béziers, uno de los centros principales de la herejía cátara. A esta acción feliz de la cruzada sucedieron otras y pronto Carcasona, Narbona y algunos fuertes de importancia militar cayeron ante la arremetida de los franceses. El vizconde de Carcasona murió en la cárcel y Raimundo de Tolosa se libró de mayores males porque aceptó ladinamente la penitencia impuesta por el papa.

La doctrina canónica de la cruzada preveía para los herejes dos suertes de penalidades, una espiritual y otra temporal. Las penas espirituales eran la excomunión, el anatema y el interdicto personal. No se aplicaban con carácter definitivo sino *"hasta que el conde y sus defensores vuelvan a la Sede Apostólica y, mediante satisfacción conveniente, reciban la absolución"*.

Las penas temporales consistían en desligar a sus vasallos del juramento de fidelidad y pedir a los barones cristianos que persigan al conde y ocupen sus tierras si no enmienda su conducta.

El fundamento jurídico del poder para desligar a los vasallos de sus compromisos feudales estaba expuesto en la breve sentencia latina de Inocente: *"Cum juxta sanctorum Patrum canonicas sanctiones, ei qui Deus fidem non servant fides servanda non sit"* (*"Con las justas sanciones canónicas de los santos padres, quien no sirve la fe de Dios, no debe ser servido con fe"*). El valor legal de un juramento depende de su valor moral, nadie puede ser

fiel a un hombre si tiene que dejar de ser fiel a Cristo.

La ruptura del lazo feudal justificaba la ocupación de las tierras del barón apóstata, pero debía tenerse en cuenta el homenaje debido al rey de Francia. El primer objetivo de la cruzada contra los albigenses pareció obtenido con la toma de las principales ciudades del Languedoc y la sumisión de Raimundo VI. Pero la sumisión del conde no era tan sincera como algún desprevenido podía creer, ni el jefe de la cruzada, Simón de Montfort, era un desprevenido.

La personalidad del caudillo católico ha sido muy discutida desde los diversos puntos de mira por los historiadores. Para muchos se trata de un fanático codicioso y cruel, incapaz de un movimiento generoso. Maisonneuve afirma el carácter *"salvaje y fanático"* de la cruzada, convertida muy pronto en verdadera guerra de religión. El herético y el promotor de herejías son librados en cuerpo y bienes a su vencedor, quien aplica las sanciones legítimas tan frecuentemente recordadas por Inocente III, los *Estatutos de San Gil* y *Los cánones del Concilio de Avignon*, pero, como hace notar Maisonneuve, los cruzados eran hombres del norte y traían con ellos sus propios criterios penales y las costumbres de sus tierras para castigar el crimen de herejía.

Sobre el uso de quemar a los herejes, dice Hilaire Belloc en su colección de artículos SOBRE CUALQUIER COSA: *"Los hombres creían algo respecto a la doctrina de la expiación, en disposiciones penales, que no nos han explicado y que no podemos comprender excepto a través de vislumbres, acotaciones y conjeturas sobre lo que ellos imaginaban ser sus dichos más sencillos. Así en el caso particular de quemar vivo... algo que no osamos contemplar ni de palabra... los autores de los estatutos parecen haber pensado en ello no como un horror sino como un género especial de ejecución que simbolizaba la destrucción total del culpable. Es muy fácil comprobar, en numerosos casos, por ejemplo el de Savonarola, que a los jueces les era indiferente si el cuerpo sometido al fuego estaba muerto o vivo. La compasión imprevista de los espectadores en algunos casos, la sentencia del tribunal*

en otros, permitía liberar al acusado mucho antes de las llamas. Es asombroso para nosotros que pudiese existir una actitud tal ante esa tortura, pero ha existido".

Hoffman Nickerson comenta el pasaje y relaciona esa costumbre de quemar a los herejes con supersticiones populares muy primitivas: se creía al fuego apto para purificar a la comunidad de la contaminación sacrílega del brujo, del hechicero o del hereje. Los canonistas eclesiásticos y los eternos hipocritones de la casuística creían librarse, con este procedimiento, del pecado de derramar sangre.

Los herejes eran limpiamente quemados en una pira de leña cuyo tamaño se conformaba a las exigencias del momento. Nuestra época se espanta del procedimiento porque supone que el material empleado en la operación era demasiado primitivo, tal vez una bomba de *napalm* hubiera satisfecho nuestra conciencia conformándola con la evolución y el progreso científico.

Lo importante en la Edad Media era el efecto purificador del fuego: con él se borraban los caracteres visibles del hereje para evitar la contaminación. Cuando un convicto de herejía había muerto con anterioridad al proceso, solía desenterrarse el cadáver y se procedía a la cremación con la misma unción con que se efectuaba un acto litúrgico.

La cruzada contra los albigenses duró veinte años y fue un español de Navarra, Guillermo de Tudela, el autor de la primera parte de una larga canción que narra en un provenzal, mezclado con formas francesas, la crónica de la guerra contra los cátaros. La *Chanson de la croisade albigeoise* pinta la fisonomía de Simón de Montfort con rasgos diferentes a los del retrato fabricado por historiadores posteriores:

"Ardit e combatant, savit e conoisent,
Bos cavalers e larcs e pros avinent,
Dous e franc e suau, ab bo entendement".

Traducido a nuestro idioma significa que era *"audaz y combativo, prudente y experimentado, excelente jinete, acogedor y generoso, dulce y franco, de modales agrada-*

bles y rápido ingenio". Hoffman Nickerson hace una descripción no menos halagadora del caudillo, quien a sus excelencias de estirpe —descendía de Rolo el Normando— unía un porte atlético lleno de masculina belleza: "*era rubio, alto, de anchas espaldas, aspecto distinguido y muy activo*".

Sismondi, menos complaciente, lo considera un guerrero hábil, austero en sus hábitos personales, fanático en religión, inflexible, cruel y traicionero y concluye el cuadro siniestro diciendo que reunía todas las cualidades capaces de merecer la aprobación de un monje.

Resulta difícil conciliar opiniones tan opuestas, pero, como provienen de uno y otro lado de la barricada, iluminan aspectos distintos de una misma personalidad que generoso y acogedor con los suyos podía ser inflexible y cruel con los enemigos.

Una cosa es cierta, Simón de Montfort fue un jefe militar de un género bastante común entre los franceses. Las exigencias del oficio lo colocaban sobre cualquier otra consideración y cuando entraba en combate lo hacía para obtener la victoria. Todo lo demás era algo marginal y sin mayor importancia.

Pero la guerra es un asunto y la religión otro. El papa conocía la diferencia entre el carácter militar de la cruzada, y las exigencias espirituales de la fe.

Para los hombres de armas estos distingos no aparecían siempre con claridad y muchas veces los diferentes intereses no coincidían. Simón de Montfort hizo la guerra como debe hacerse, con implacable energía. Si algún inocente pereció en el combate, conviene recordar la frase, falsa o verdaderamente atribuida al caudillo católico: "*Dios reconocerá a los suyos en el otro mundo, a mí me resulta un poco difícil distinguirlos en el combate*". Puede parecer cinismo, pero, si bien se mira, es también una profesión de fe.

5. Constitución del tribunal de la Inquisición

Quienes estudiaron el problema del origen de la Inquisición llamaron la atención sobre el profundo acuerdo entre

el sacerdocio y la monarquía dentro del reino de Francia. En verdad eran dos aspectos complementarios de la organización social. No se concebía el reino sin la unidad de la fe. Los reyes Capetos no pudieron pensar en los pueblos sometidos a su gobierno sin pensar que eran ante todo, y por encima de todo, católicos. Atentar contra los principios dogmáticos del cristianismo era poner en litigio la unidad del reino. Esta situación explica la constitución contra la herejía promulgada por Gregorio IX en 1213 desde la sede pontificia: *"Nos fulminamos la excomunión y el anatema contra los herejes cátaros, patarinos y pobres de Lyon... Aquellos que han sido hallados culpables por la Iglesia deben ser abandonados al juicio secular que les infligirá la pena merecida. Los clérigos herejes deben ser previamente degradados... y si no quieren volver a la buena fe después de cumplir una pena conveniente, deberán ser encarcelados de por vida"*.

No interesa detallar en esta oportunidad las diferentes versiones sobre el sentido de la frase: *pena merecida (animadversio debita)*, pues en su acepción más general quedaba librada a los criterios penales de los diferentes países a quienes se dirigía la constitución.

Los papas habían puesto la lucha contra la herejía cátara en manos de los monjes cistercienses. El carácter contemplativo de la orden no la hacía totalmente apta para el tipo de batalla impuesta por los cátaros. El 8 de enero de 1221 se define la nueva orden de los hermanos predicadores como mesnada a llevar ese combate y Gregorio IX la destina a llenar los cuadros del tribunal de la Santa Inquisición. Da al maestre general de la orden, Jordán de Sajonia, el derecho de predicar y confesar, y hace extensivo el privilegio a todos los monjes dominicos. Seguidores de Santo Domingo y de San Francisco se convierten en los mejores auxiliares para la represión de la herejía.

La Constitución de 1232 revela este hecho y por primera vez aparece el nombre de inquisidores en un texto algo impreciso en cuanto al alcance del término: "... *quicumque haeretici reperti fuerint in civitatibus, oppidis, seu*

locis aliis imperii per inquisitores ab Apostolica Sede datos et alios orthodoxae fidei zelatores".

La tarea principal de estos inquisidores era la predicación, y, mediante ella, advertir a los fieles contra los peligros de la herejía y a los herejes mismos para que volvieran por los fueros de la verdadera fe.

Pero la predicación exige una seria información sobre la doctrina combatida y los frailes encargados de realizar la primera tarea se encuentran, al mismo tiempo, en la necesidad de investigar con minuciosidad todo lo referente a las falsas doctrinas combatidas. La información sobre el carácter de una doctrina impone otra exigencia: denunciar a los sacerdotes o seglares que enseñan o predican en forma contraria a la fe tradicional.

El esfuerzo de los inquisidores se manifiesta primero en Alta Italia, Alemania y Francia y de modo particular en las regiones infestadas por la herejía. Maisonneuve constata que a pesar de la buena voluntad y la energía desplegada por los representantes de la Iglesia, tropiezan en todas partes con la indiferencia, cuando no con la complicidad de las autoridades en su relación con los herejes. Los miembros de la Inquisición atribuyen a los obispos tibieza en el manejo de sus asuntos espirituales y veladamente a veces, más claramente otras, decidida complicidad con la herejía.

Este clima de sospecha, de delación e infidencia, no animaba relaciones amistosas ni procedimientos ecuánimes. El pueblo fiel también intervenía con sus pasiones y solía llevar los acontecimientos a conclusiones de extrema violencia. Los prejuicios frente al excomulgado; el horror al satanismo, el hechizo y la brujería vinculados a la herejía y a las opiniones contrarias a la ortodoxia, hacían el resto.

Los inquisidores llegaban a un sitio por primera vez y levantaban su tribuna en las iglesias del lugar para predicar contra la herejía; al mismo tiempo prometían a los herejes un período de gracia. En ese lapso podían confesar sus pecados y recibir una penitencia adecuada a la gravedad de los mismos. La pena impuesta tenía en cuenta la responsabilidad social y eclesiástica del inculpado.

Pasado el período de tregua los miembros del tribunal investigador se informaban sobre los herejes locales y abrían contra ellos el proceso de acusación de herejía.

Las delaciones eran presentadas anónimamente a los acusados para que levantaran cargos; si éstos tenían enemigos, el inquisidor tocaba sus nombres y veía si coincidían con el de los delatores. Si era así la acusación quedaba anulada y terminaba el proceso. Pero en caso contrario el inquisidor continuaba investigando las opiniones del cuestionado, con la obligación moral de llegar a una conclusión bien fundada.

A esta altura el proceso entraba en su fase más tétrica, pues la única manera de llegar a una conclusión terminante era por la confesión. Largas discusiones teológicas, esfuerzos para llevar al reo a una admisión involuntaria, ponían a dura prueba la paciencia del interrogador y su buena voluntad. La encuesta se prolongaba hasta el cansancio.

Cuando el inquisidor no podía llegar a una conclusión cabal, pedía ayuda a hombres peritos en leyes canónicas y en general de buena reputación y segura ortodoxia para constituir una especie de jurado. La tortura era aplicada en casos dudosos, pero no era habitual ni aconsejada.

El memorial siniestro de los impugnadores de la Inquisición es rico en descripciones espeluznantes. Edgard Allan Poe puso su imaginación en un cuento de terror definitivamente atribuido al genio siniestro de los inquisidores. La realidad parece haber sido algo más parca y las torturas mucho más simples. Por lo menos las referencias a torturas son raras en las crónicas inquisitoriales y, de no haber adivinado el futuro, la abstención no puede explicarse por temor a la opinión pública. En primer lugar porque no había publicidad, en segundo lugar la opinión pública interesada en el asunto era generalmente partidaria de los métodos violentos, y en tercer lugar todavía no se había inventado la filantropía laicista y no se sospechaba su futura aparición. Por todas estas razones podían ser perfectamente francos sin desmedro para el prestigio de la institución.

La Inquisición como tribunal regular de la Iglesia fue constituida legalmente en el Concilio de Tolosa realizado en 1229 a pedido de Romano de Saint Angelo. Se redactaron cuarenta y cinco cánones para formalizar la búsqueda de los herejes, la institución del proceso y el castigo. Esta primera forma legal de la Inquisición quedó en manos de los obispos. Con posterioridad Roma centralizó la institución para hacerla más eficaz y determinó con rigor los modos de su funcionamiento.

El paso de la jurisdicción episcopal a la romana ha sido interpretado de diversas maneras y desde diferentes puntos de mira. Para unos predominó un criterio de eficacia punitiva. Fernand Niel lo dice con todas las letras: los inquisidores *"dependían directamente de Roma y sus sentencias no podían ser anuladas ni modificadas sino por el papa. Este poder absoluto, acordado a hombres de un fanatismo estrecho, hará más por la extirpación de la herejía en Occidente que las cruzadas mortíferas y costosas"* [166].

La opinión de Hoffman Nickerson difiere un poco. A la necesidad de mano fuerte añade el deseo de orden y regularidad en los procedimientos. Este anhelo nace impelido por el auge del derecho romano y viene impuesto por exigencias de una mayor justicia.

"Para hacer justicia a los acusados de herejía y a la comunidad cristiana en su conjunto —que nuestros antecesores apreciaban mucho más— la grave tarea de juzgar tales casos merecía ser encomendada a personas muy bien calificadas. Allí estaban los dominicos y luego los franciscanos, instruidos en teología, independientes de los prejuicios locales, poco dispuestos a atemorizarse ante las influencias regionales, hombres que habían abandonado todo para servir a la Iglesia" [167].

Ambos coinciden en razón de mayor eficacia y difieren en la apreciación del carácter de los inquisidores y en la valoración de sus motivos. El resultado fue la extir-

166 Fernand Niel, op. cit., pág. 110.
167 Op. cit., pág. 351.

pación de la herejía. No estoy de acuerdo en atribuir a los inquisidores el extraordinario fruto de la victoria. Simón de Montfort contribuyó también al triunfo final y con bastante brío. El mismo Fernand Niel considera la toma de la plaza fuerte de Montsegur como un episodio decisivo para la liquidación de los cátaros en el sur de Francia.

Si nos atenemos a las ideas expresamente formuladas en los concilios, el cambio de mano en la conducción de las investigaciones llevadas contra los herejes tenía un doble propósito, perfectamente señalado por Hoffman Nickerson: hacer más eficaces los trámites procesales poniéndolos en manos de gente proba y evitar las persecuciones suscitadas por pasiones enemistosas, siendo éstos ajenos a los intereses de una determinada localidad. Los textos de los concilios de Narbonne y Béziers son en este sentido bien explícitos.

"Esforzaos en convertir a los herejes, mostraos mansos y humildes frente a los que han dado pruebas de buenas intenciones: vuestra misión recibirá una consagración magnífica. A aquellos que rehúsen convertirse, no os apresureis en condenarlos, insistid frecuentemente, en persona o por medio de otros, para excitarlos a la conversión. No los libreis al poder secular sin haber agotado todos vuestros recursos y hacedlo con gran pesar" [168].

La Inquisición ha sido definitivamente juzgada por el pensamiento moderno y el juicio es desfavorable. Intentar una justificación apologética parece fuera de lugar, ante todo porque la Inquisición sólo puede entenderse en una atmósfera de intereses sobrenaturales y bajo la vigorosa presión de creencias casi desaparecidas. Quien no admite la misión redentora de la Iglesia y su lucha espiritual contra Satanás y sus pedisecuos no puede hacerse una idea, ni aproximada, del clima moral en que creció esta institución.

No trato de explicar la crueldad medieval recurriendo a la crueldad contemporánea, sería demasiado demagógico. Los campos de concentración, los genocidios y

[168] Narbona, c. 5.

las torturas hechas con los métodos más avanzados de las ciencias no justifican crueldades hechas de un modo más rudimentario, pero tampoco las hacen tan extrañas a nuestros propios procedimientos.

Para ser fieles al gusto moderno, por las cifras podríamos recurrir a las estadísticas y considerar que, aparte de los muertos en guerra, los albigenses condenados a la última pena por el tribunal de la Santa Inquisición fueron relativamente escasos si se tiene en cuenta los años que duró la cruzada y los muchos hombres y mujeres complicados en las corrientes maniqueas.

Pero dejemos para otros las exégesis numéricas y limitémonos a explicar la Inquisición como un recurso para salvar el bien público de la Iglesia o si se prefiere el buen orden de la sociedad civil cuya estructura ético-jurídica era de carácter estrictamente religioso. La idea de bien público no es extraña a ninguna mente y siempre ha justificado toda clase de represiones tanto de signo conservador como revolucionario.

PARTE QUINTA: *CONCLUSIONES*

Capítulo XIV: *A manera de resumen*

Este trabajo no tiene el carácter de una investigación para aportar nuevos conocimientos sobre el mundo medieval. Sus límites están fijados en las líneas de un simple ensayo interpretativo y en el deseo de presentar al estudiante de las ideas políticas un cuadro más o menos completo de la sociedad cristiana en su apogeo.

En diversas oportunidades y a propósito de diferentes temas he tratado de corregir la inevitable inclinación al esquema que acecha a quien tiene la misión de enseñar. La designación misma de Edad Media para señalar este período de la historia delata una toma de posición cargada con todos los prejuicios del período revolucionario abierto con el Renacimiento y la reforma protestante.

La Edad Media es un todo complejo y muy variado, pero a través de las mutaciones guarda la unidad de una orientación espiritual decisiva hacia un encuentro definitivo con Dios que debe realizarse allende el tiempo histórico. Esta preferencia valorativa supo expresarse con pulcra exactitud en todas las manifestaciones de su vida cultural y en ninguna parte mejor que en la distribución de sus ciudades.

Enseñadme la ciudad donde el hombre vive y advertiré las inclinaciones determinantes de su espíritu. El triunfo definitivo de la mentalidad burguesa y sus preferencias económicas han inspirado una filosofía de la historia que trata de explicar el decurso de nuestra existencia en la tierra como a un negocio bien o mal logrado de instalación utilitaria. Las grandes y las pequeñas ciudades de nuestro tiempo parecen confirmar este aserto definitivo y si no fuera por el terror que acecha solapadamente en la convivencia de las grandes metrópolis y busca

organizar el poder sobre las almas, podríamos creer en el triunfo definitivo de esa idea.

Pero, precisamente, cuando se han dado todos los elementos técnicos para la realización del paraíso burgués, se siente cada vez con más espanto una suerte de dificultad de ser, de desencanto profundo que afecta al hombre en su más honda realidad y lo convierte en declarado enemigo de su propia estabilidad.

La organización ciudadana medieval tuvo por centro de su recinto a la iglesia catedral como signo visible de su concepción teocéntrica del mundo. No tratamos de sustituir el mito de una Edad Media sumida en la barbarie de su sueño dogmático, por el de una época totalmente volcada en la contemplación de Dios y con los ojos apartados de las realidades terrenas. El hombre medieval fue sano y, así como tuvo el vivo sentimiento de la presencia de Dios en todas las cosas, no miró con asco las actividades impuestas por las necesidades del cuerpo. Las tuvo perfectamente en cuenta, pero dentro de un contexto de exigencias, donde predominaban los motivos religiosos.

La ciudad tradujo esa preocupación central y, aunque muchas veces razones de seguridad militar dirigieron las manos de sus arquitectos, la mole imponente de la iglesia madre dominaba el vacío de la plaza de armas y se erguía por encima de la cintura amurallada con sus torres puntiagudas hacia el cielo. Segovia, Reims, Chartres, Florencia y aun Venecia traducen en sus viejos planos la misma preocupación. Si se observa un dibujo medieval de París, las torres truncas de Nuestra Señora dominan todo el espacio urbano.

No se trata de lirismo, ni de retórica. Todo el esfuerzo económico de la ciudad estaba volcado en ese himno de piedra a la gloria de Cristo. Era una preferencia claramente marcada, que épocas posteriores, definitivamente signadas con la marca del traficante, sabrán usar en sus empresas turísticas. Pero en la Edad Media hasta las corporaciones comerciales se regían con estatutos copiados de las sociedades religiosas.

Otro rasgo del predominio comercial y financiero en la distribución del espacio urbano de nuestro tiempo es la

especulación en torno al valor monetario del terreno. La ciudad medieval no conoció el hacinamiento y, aunque muchas veces las calles fueron estrechas, para proteger a los peatones de la intemperie, las casas tuvieron patios generosos y estaban dotadas de huertas y jardines donde era fácil hacer desaparecer los desperdicios.

Otro prejuicio moderno quiere que la ciudad medieval haya sido sucia y abandonada. La idolatría del baño y del jabón acusa al cristianismo de tener un decidido favoritismo por la *"santa mugre"* y un profesado horror al desnudo. El calvinismo y más tarde el jansenismo crearon una conciencia de rechazo frente al cuerpo y no sé por qué extraña asociación de idea se ha considerado a esta actitud típica de la época medieval. La ciudad medieval conoció la existencia de baños públicos y la gente usaba los ríos y arroyos que rodeaban la ciudad para hacer su higiene corporal y muchas veces sin tomar excesivas precauciones para ocultar su desnudez. No faltan cronistas que se quejan del impudor con que los jóvenes corrían hacia las casas de baños sumariamente vestidos.

Referencias prolijas a todos estos detalles de la vida urbana se pueden hallar en el libro de Lewis Munford LA CULTURA DE LAS CIUDADES, cuya tesis central respalda nuestra opinión respecto al valor decisivo de la inspiración religiosa en la interpretación del Medioevo. Lo que aquí nos importa es el valor de signo que tiene la ciudad para comprender los principales ingredientes de la vida cristiana.

Destacamos el carácter central de la iglesia catedralicia. Hacia ella convergen todos los caminos y es el punto vital de la villa en el doble sentido, topográfico y espiritual. La sociedad cristiana, pese a la taxativa división de sus estamentos, es un logrado esfuerzo para integrar todas las clases en una fe y una cultura única. Eso que cree el hortelano, el mendigo y hasta el criminal, es lo que cree el emperador y el papa. Los mismos principios espirituales alimentan la inteligencia de unos y otros. El lenguaje de la fe aprendido en el catecismo coloca al noble, al villano y al siervo en idéntica relación con el absoluto. Una es la fuente de la vida espiritual, una la ciencia para

explicarla en la profundidad de sus misterios, uno el arte para plasmar su expresión en la plástica, la música y la poesía y una y única la conducta exigida a todos para lograr la plenitud de la vida humana.

Un mismo mensaje y una misma verdad para todos no significa la caída en las groserías de un arte para masas, o en las aberraciones de una educación adocenada, pero evitaba el aislamiento en el cultivo de una estética de cenáculos o de una sabiduría para exquisitos.

La docilidad a la gracia abría el entendimiento del más rudo y ponía modestia en la soberbia del inteligente. Con frecuencia era este último quien se inclinaba ante la santa simplicidad del humilde saboreando la honda sabiduría de un corazón transparente a la verdad cristiana.

Sobre las ricas llanuras de Francia, en las desnudas mesetas de Castilla o en las campiñas quebradas de Italia, las catedrales levantaban sus torres todavía blancas y dirigían con sus campanas las labores del campo y el ritmo de las oraciones. Nada escapaba a su influjo: santuario de la fe, era al mismo tiempo museo, escuela, teatro, relicario y plástica ilustración de las creencias y esperanzas de todos. En su edificio se realizaba el santo sacrificio de la misa, se asistía al bautismo de los hijos, al matrimonio y a la última celebración por los difuntos. Pero también se celebraban asambleas de carácter político, se discutían todos los problemas económicos del pueblo, se hablaba de cereales, de ganados, de campos de pastoreo o de precios de tejidos. Se trataba sobre los sueldos de los operarios y las cotizaciones del mercado. En sus atrios se reían las ocurrencias de los bufones y se lloraba las peripecias del drama litúrgico. En su interior, favorecido por el recogimiento de las altas bóvedas y los colores de sus magníficas vidrieras, el alma encontraba el camino de la plegaria y hallaba paz para sus dolores.

En sus pórticos y en sus vitrales se aprendía a conocer el misterio de los dogmas cristianos y en los autos sacramentales el pueblo hallaba, adecuadamente adaptado a su mentalidad, la lengua precisa, cabal y substanciosa de la teología.

Pero lo más extraordinario de todo era la participación espontánea, entusiasta y absolutamente desinteresada de la gente en la construcción de las catedrales. Si no estuviera profusamente testimoniado por diversas crónicas y copiosos documentos, sería increíble. Cuando el santuario de Nuestra Señora de Chartres, la vieja basílica románica, fue destruida por el fuego, un movimiento unánime, rotundo y clamoroso se produjo en todo el país de la Beauce. Hombres maduros, mujeres, viejos, niños, interrumpieron sus labores, abandonaron sus hogares y, con lo que tenían a su disposición, corrieron a restablecer el santuario destruido.

No sólo de la Beauce; de Bretaña, de Normandía, de la Isla de Francia y de la misma Lorena, un pueblo entero se volcó en la llanura de Chartres. Los ricos concurrieron con sus bienes, se uncieron a las carretas y tiraron de las cuartas junto con los paisanos y los artesanos. Damas de alta alcurnia se improvisaron cocineras, despenseras, cantineras, y todo este mundo abigarrado y signado por los estigmas de nacimiento diversos se puso bajo las órdenes de los monjes que improvisados arquitectos erigieron esa oración de piedra a la que Péguy cantó con su genio inigualable:

"La plus haute oraison qu'on ait jamais portée
la plus droite raison qu'on ait jamais jetée,
et vers un ciel sans bord la ligne la plus haute".

Lo más curioso para nuestra mentalidad tan celosa de la propiedad intelectual es que nadie conoce el nombre del genio que concibió el plan de la catedral y dirigió todos sus trabajos. Péguy lo menciona en su altivo anonimato:

"Un homme de chez nous a fait ici jaillir,
depuis le ras du sol ju'au pieu de la croix
plus haute que tous les saints, plus haute que tous
[les rois,
la flèche irréprochable et qui ne peut faillir".

La catedral, con ser el centro y el símbolo perfecto de la ciudad cristiana, no hubiera alcanzado la altura de

la plenitud mística si sus bóvedas no hubieran servido para contener el eco del canto coral más sublime hasta ahora conocido.

Quizá, alguien poco exigente en el conocimiento de la vida humana y sus múltiples complejidades se pregunte ¿qué diablos tiene que hacer el canto gregoriano en una historia suscinta de las ideas políticas y sociales en la Edad Media? La respuesta más adecuada sería señalar a través de la historia el connubio evidente del entusiasmo, la fe y las expresiones musicales de un pueblo. Los espartanos recurrieron a los cantos corales de Tirteo para superar la crisis social después de la guerra con los messenios. Atenas y Roma entonaban sus himnos sagrados para afirmar el alma de sus ciudadanos en las circunstancias difíciles. Nadie puede ser tan torpe para ignorar el valor de la música en todos los combates librados por el hombre a lo largo de su historia.

El canto gregoriano es la música unida al espacio físico de la catedral para expresar la excelsitud del drama litúrgico. Él incita a las almas a lograr una altura espiritual inaccesible a cualquier otra clase de música.

Los monjes lo cultivaron con cuidado y diligencia y lo usaron en sus funciones sacras. Quizá sea por esa razón que el pueblo se habituó a concurrir a las iglesias de los monjes con preferencia a otras.

La ciudad cristiana fue una realidad. Esto no significa que haya sido el logro acabado de un ideal de justicia temporal; en primer lugar porque nunca el cristianismo se propuso esa utopía; y en segundo lugar, porque jamás contó con la santidad de todos sus miembros. Santos hubo pocos y abusadores de todo género muchos. Lo habitual en los negocios humanos, cualquiera sea el signo bajo el cual se realicen, es guardar esta proporción. Pero hay un hecho positivo, la ciudad cristiana, a diferencia de la nuestra, puso todos sus bienes al alcance de todos, y en particular los bienes espirituales. Si hubo un tiempo en que el poder político reconoció la excelsitud y la superioridad del espíritu fue en la Edad Media. Luego soplarán otros vientos y se idolatrarán otras excelencias, pero esto, como decía Kipling, es asunto de otra narración.